kitabweb-2013.forumsmaroc.com

الدكتور عبد اللطيف اكنوش

تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب



افريقيا الشرق

د. عبد اللطيف اكنوش

أستاذ بكليات الحقوق
بالمغرب

تاريخ
المؤسسات والوقائع الاجتماعية
بالمغرب

أفريقيا الشرق

صدر عن افريقيا ـــ الشرق :

باللغة العربية :

ـــ كتابة التكريس والتغيير في المسرح المغربي ـــ عبد الرحمن بن زيدان
ـــ البنية الحكائية في رواية المعلم علي. ادريس بلمليح
ـــ رحلة العطش. عبد الحق الزرواني
ـــ « غزالة ... وتنتهي العزلة »، ترجمة رشيد بن حدو لكتاب الطاهر بن جلون
ـــ « الكتابة بالذات بصدد بارت » ترجمة. محمد اسويرتي
ـــ النقد الادبي الحديث في المغرب (1956ـــ1916) محمد خرماش
ـــ الشعر المغربي، مقاربة تاريخية (1930ـــ1960) اديب السلاوي
ـــ « محاضرات في علم اللسان العام » ترجمة. عبد القادر قنيني. أحمد حبيبي
ـــ الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، لجنة من الأساتذة الجامعيين

باللغة الفرنسية :

— **Crise du sujet, crise de l'identité** de A. BENSMAÏN
— **Réception critique d'Ahmed Sefrioui** de L. MOUZOUNI
— **Littérature marocaine d'écriture française** de A. TENKOUL
— **L'Erotique du langage chez R. Barthes** de M. BOUGHALI
— **Introduction à la poétique de L.S. Senghor** de M. BOUGHALI
— **Nabile Farès : La Migration et la Marge** de C. BONN.
— **Enfances Maghrebines,** ouvrage collectif

© افريقيا الشرق

الأيداع القانوني رقم 269 87

تقديم الدكتور «فرانسوا — بول بلان»

الاستاذ المبرز في تاريخ المؤسسات

بجامعة الحسن الثاني

إن الكتاب الذي يقترحه عبد اللطيف أكنوش، الاستاذ المحاضر بكلية الحقوق بالدار البيضاء، على الجمهور الجامعي، يمتاز بأهمية كبرى. فهو يمد دارسي القانون الدستوري بأسس مادتهم، ويمد المؤرخين بتحليل قانوني لا يمكن الاستغناء عنه في أي بحث تاريخي.

فهذا الكتاب الذي يستقي معظم مضمونه من بحوث اطروحة عبد اللطيف أكنوش، يهدف أساساً الى دراسة العنصر القومي في التراث القانوني المعقد الذي انبثقت عنه «المؤسسة الدستورية المغربية».

لم ينطلق المؤلف من أية فكرة مسبقة عن الدولة والحكم : بل قام بتحليل للوقائع، مكنه من تحديد الاسس التي تنبني عليها الدولة المغربية والحكم الملكي المغربي. فالمنهج المستعمل أظهر جلياً أن المؤسسات السياسية، كوسائل وكأهداف في آن واحد، كونت — عبر التاريخ المغربي — موضوع تنافس وصراع مستمر بين الجماعات الاجتماعية. وقد أظهر كتاب الدكتور عبد اللطيف أكنوش هذا التطور بكثير من الوضوح والموضوعية.

إن تاريخ المؤسسات مادة نقدية لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الحاضر السياسي والقانوني. وهذا هدف قد حققه المؤلف في أول تجربة لكتابة تاريخ المؤسسات المغربية. وهذا في حد ذاته، نجاح يجب أن نسعد به.

François-Paul BLANC
Agrégé d'Histoire des Institutions
Professeur à l'Université HASSAN II

تقديم المؤلف

من المواد التي أصبحت تقليدية في الجامعات الفرنسية هناك مادة «تاريخ المؤسسات والوقائع الإجتماعية». ونظرا لأهميتها ولكونها عبارة عن ملتقى الطرق بين جميع المعارف السياسية والحقوقية التي تدرس في كليات الحقوق والعلوم السياسية. فقد خصصت لها العشرات والعشرات من الكتب والمحاضرات المطبوعة والتي اتخذت لها كإطار زمكاني التاريخ السياسي والمؤسساتي لأوروبا وشرق البحر الأبيض المتوسط من زمان الإغريق الأوائل والفراعنة إلى يومنا الحاضر. والإشكالية العامة التي بحثتها هذه المؤلفات تصب معظمها ـــ إن لم نقل كلها ـــ في محاولة فهم كل هذه المؤسسات وتأثيرها المباشر وغير المباشر على المؤسسات الأوروبية الحالية.

غير أن حقلنا العلمي والتعليمي ـــ والمعرفي بصفة عامة ـــ لم يعرف بعد هذه الخصوبة في ميدان الإنتاج المتعلق بتاريخ المؤسسات والوقائع الإجتماعية النابع من دائرة حضارتنا. فما يوجد بالبرصة العلمية والبرج العاجي التعليمي إما يطغى عليه طابع التاريخ العام، وإما ينزلق ما يمده الأساتذة الفرنسيون لطلبتهم في فرنسا. نستثني من هذا ما أنجزه الأستاذ عبد الله العروي في أطروحته حول «أصول القومية المغربية»، الذي لم يترجم بعد للعربية، بغض النظر عن كونه لا يغطي أكثر من القرن التاسع عشر من تاريخ المغرب. كما نستثني بعض الدراسات التي قام بها ويقوم بها بعض طلبتنا الباحثين بكليات الآداب والحقوق، والتي يجب التشجيع على نشرها.

في هذا الإطار، يأتي نشر هذا العمل المتواضع الذي أمد به طلبة الحقوق والآداب على السواء، وكل من يهمه التاريخ السياسي والمؤسساتي للمغرب الإسلامي. والله الموفق.

عبد اللطيف أكنوش

مقدمة

1 ــ حول مفهوم التاريخ :

التاريخ هو سرد لتتابع وتسلسل الأحداث والوقائع الماضية والحاضرة، وكذا الكيفية والطريقة التي يتم بها هذا السرد. فمجرد تعداد الأحداث دون البحث في معانيها وأسباب وقوعها ودون محاولة فهم تشابكها ومسبباتها لا يكفي بأن نتكلم عن «العملية التاريخية»[1].

وقد سبق وأن أعطانا العلامة عبد الرحمن بن خلدون ما يقارب هذا التعريف في مقدمته حيث كتب يقول : «فإن فن التاريخ من الفنون التي يتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال... **إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول**، تُنَمَّى فيه الأقوال، وتضرب فيها الأمثال... وتؤدي إلينا شأن الخليقة **كيف تقلبت بها الأحوال**، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الترحال، وحان منهم الزوال، **وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة** عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق...»[2].

وتمتاز الأحداث التاريخية بطابع الواقعية الفعلية، الشيء الذي يجعل التاريخ يختلف عن الوسائل الخطابية التي تقاسمه عامل السرد وذلك كالفن القصصي مثلا والذي لا تعدو أحداثه أن تكون مجرد أجسام مخيلة لا علاقة لها بالوجود الفعلي لعدم إمكانية حصرها في زمكانية حقيقية.

طابع الواقعية هذا يجعل التاريخ يتجانس مع العلم ليصير نشاطا من الأنشطة المعرفية كالفيزياء وعلم الأحياء. غير أن هذا التجانس لا يبيح لنا أن نضع التاريخ والعلم بمعناه الضيق (الكيمياء، الفيزياء...) في مرتبة واحدة من الناحية المعرفية. فالتاريخ معرفة

---

(1) Paul Vilar — "Histoire", in Encyc Univers, T. 9, p. 421, col. 1. —

(2) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، دار العودة ــ بيروت ص. 1.

للأحداث والوقائع، والعلم معرفة القوانين التي تتحكم في الأحداث والوقائع. فمثلا قانون الجاذبية، أي قانون تساقط الأجسام على الأرض يختلف اختلافا جذريا عن عملية سرد أو حكاية تساقط هذه الأجسام(1).

ورغم هذا الاختلاف (بين عملية معرفة قانون التساقط وعملية سرد التساقط)، يمكن القول إنه من الصعب أن نعارض بين الظواهر الطبيعية، التي تتكرر باستمرار، والوقائع التاريخية التي لا يمكن معاينتها مرتين اثنتين. ذلك لأن الظاهرة الطبيعية — كسقوط ورقة شجرة — تعتبر هي الأخرى فريدة ما دامت محصورة في الزمان والمكان. وبهذا المعنى يكون سقوط الورقة من الشجرة وسقوط «شاه إيران» من السلطة، ظاهرتين تاريخيتين أو واقعين تاريخيين. فالفرق بين المعرفة التاريخية والمعرفة العلمية — من وجهة النظر هذه — لا يكمن في شكل الواقعين المذكورين (سقوط الورقة وسقوط «الشاه»)، بل يكمن في الفرق بين موضوع المعرفة الأولى (قانون سقوط الورقة) وموضوع المعرفة الثانية (واقع سقوط «الشاه»). فالمعرفة العلمية مجموعة من القوانين، والمعرفة التاريخية مجموعة من الوقائع.

غير أن هذا التعارض لم يمنع من تواجد ما يسمى **بتاريخ الظواهر الطبيعية**، كتاريخ الأرض(2) أو تاريخ النظام الشمسي. وفي المقابل، هناك ما يسمى **بالعلوم الانسانية** كالنظرية الاقتصادية أو الألسنيات العامة والتي لا ينصب اهتمامها على ما يقع للبشر بقدر ما تحاول تسطير القوانين المتحكمة في الأحداث المتعلقة بالبشر والإنسان.

فالتاريخ بهذا المعنى معرفة لا تقتصر على الانسان وحده، ما دام ان للطبيعة تاريخ هي الأخرى. إذ لا يجب اعتبار الإنسان بمثابة الكائن الوحيد الذي يتوفر على تاريخ. فالفهم السائد الذي يجعل التاريخ مُقتصر على الإنسان يُعزى إلى أننا كتبنا كثيرا عن الوقائع التي تحدث للبشر، وقليلا جدا عن التطورات التي تحصل للطبيعة(3).

من هذا المنطلق، هناك سؤال نظري يجب أن نطرحه ونحاول الإجابة عنه : لماذا ينصب اهتمام التاريخ على أخبار الإمبراطوريات والمؤسسات والعقليات، ويترك جانبا ولادات الأفراد ووفاياتهم وزواجهم ؟ أسباب هذه الظاهرة المعرفية يمكن حصرها في سببين إثنين :

---

(1) — Paul Vilar, op. cit., p. 421, col. 1.

(2) يجب استحضار مجموعة الأفلام **الوثائقية** حول تاريخ الأرض، والتي أعطاها صاحبها «هارون تارزييف» العنوان معبر «هارون تارزييف **يحكي** أرضه ! ».

(3) — Paul Vilar, op. cit., p. 421, col. 1.

1 ـــ السبب الأول هو أن التاريخ بطبع تعريفه هو تاريخ كل ما يخضع للتغيير. فالعادات الاجتماعية، والثقافات، والمؤسسات البشرية، تتغير أكثر من المسائل الطبيعية كالولادة أو الوفاة أو التناسل (و لا أقول الحب أو الغرام !) أو حرارة الشمس أو برودة القطب الشمالي. انطلاقا من هذا المنظور، يمكن اعتبار كل ما يمس الإنسان داخل الجماعة البشرية تاريخيا بحكم تغييره المستمر الخاضع لتطور الأفكار والثقافات.

2 ـــ السبب الثاني هو أن التاريخ، سواء كان تاريخ الطبيعة أم تاريخ الإنسان، يصب اهتمامه على الأحداث والوقائع في خصوصيتها لا في طابعها الفريد والذاتي. فالعقل العلمي سوف لن يهتم بصاعقة فريدة سقطت في يوم معين فدمرت إحدى الشجيرات التي ارتبط بها العالم عاطفيا، وإنما سوف يهتم بإيوالية أو ميكانيزم الصاعقة نفسه.

من هذا المنطلق، فالمؤرخ الحقيقي ـــ بمعنى العالِم ـــ، على عكس «المؤرخ الداعية» أو «المؤرخ الغارق في الوطنية والشوفينية»(1)، سوف لن يهتم بدراسة تاريخ المغرب لأنه ذو جنسية مغربية أو لأنه يحب وطنه المغرب؛ بل لأنه اختار لنفسه الإشتغال بالتاريخ، واتخذه مهنة فضلها على مهن الميادين المعرفية الأخرى، مدفوعا في ذلك بدافع حب الاستطلاع وحب الإكتشاف العلمي. فإذا أراد هذا المؤرخ أن «يكتب» تاريخ الخليفة عمر بن عبد العزيز على سبيل المثال، فإن هذا التاريخ سوف لن يكون بالنسبة له تاريخ رجل عادل، محب للخير و الإيثار، بل سيكون ـــ و لا شك ـــ تاريخ ممثل لشريحة اجتماعية عربية سائدة في أواخر القرن السابع الميلادي وبداية القرن الثامن، وواعية كل الوعي بأن هيمنتها وتسلطها السياسي ـــ الاقتصادي الغير المطابق لقواعد الاسلام المتعارف عليها بدائيا(2)، سوف يجر عليها الوبال، وذلك بثورة ممكنة للمسحوقين من غير العرب (كالفرس والبربر)(3)، ولذلك حاول الرجوع لتطبيق هذه القواعد كما سطرت نظريا في بداية عهد الدولة الإسلامية، لعله يتمكن من إنقاذ ما يمكن إنقاذه(4).

---

(1) أو ذو نزعة دينية أو عقائدية يريد تأكيدها عبر قراءته / كتابته للتاريخ المغربي أو العربي الإسلامي.

(2) كتأدية الجزية من طرف الموالي (أي غير العرب) رغم إسلامهم. فقد أصدر عمر بن عبد العزيز أمراً لواليه على مصر بأن يسقط الجزية عمن أسلم. فكتب هذا الأخير للخليفة بأن «الإسلام أضر ببيت مال المسلمين». مما دفع هذا الأخير بأن يجيبه بعنف : «قبح الله رأيك، إن الله بعث محمداً هادياً لا جابياً !».

(3) نعلم أن ثورة بني العباس هي أساساً ثورة الموالي من الفرس. وستعقبها ثورة البربر في المغرب وإعلان استقلالهم عن الشرق. أنظر القسم الأول من هذا الكتاب.

(4) سوف لن ينجح عمر بن عبد العزيز في سياسته هذه، إذ سوف يقتل بعد بضعة أشهر من ممارسته للحكم، ليتم الرجوع للسياسة الجائرة الأولى.

وفي نفس السياق إذا أراد هذا المؤرخ أن يكتب تاريخ المولى إسماعيل العلوي (1672 ــ 1727). فتاريخ هذا السلطان سوف يكون بالنسبة له تاريخ ممثل للسلطة الشريفية في أواخر القرن السابع عشر الميلادي وبداية القرن الثامن عشر، والتي حاولت تطبيق خطة سياسية متميزة تهدف إلى تمركز الدولة ومحاولة احتكار السلطة السياسية ـــ الدينية أمام منافسة العلماء وزعماء الزوايا(1). ولن يكون تاريخ هذا السلطان تاريخ فارس مقدام، محب لجمع المال وقتل نفوس الأبرياء والتدخل السافر وغير المشروع في الشؤون الدينية(2).

من هذا المنظور، يكون التاريخ عبارة عن معرفة مجردة، تنعدم فيها بطولية الأشخاص. فالأفراد لا تعدو أن تكون(3) ممثلة لاتجاهات سياسية أو اجتماعية، و لا قيمة لها ما عدا ذلك. وهذا ما يفسر لنا أن تاريخ البشر لا يمكن أن يكون سجلا لحياتهم واحدا واحدا، الشيء الذي يدفعنا إلى القول بأن التاريخ ليس تاريخ الأفراد، بل هو تاريخ المجتمعات الإنسانية، تاريخ الإنسان وسط المجتمع، أو تاريخ ما هو جماعي عند الإنسان.

وتجدر الإشارة إلى أن التاريخ جسم معرفي ثقافاني غير غائي، أي أن محركه الأساسي يبقى حب الاستطلاع و لا شيء غير حب الإستطلاع. هذه الخاصية يجب التأكيد عليها لنفي ما يقال عن التاريخ في أنه معرفة تنعدم فيه الموضوعية، في أنه لا يعدو أن يكون عبارة عن وعي الشعوب بوجودها، وبالتالي لا يعدو أن يكون مجرد نظرتنا الذاتية للماضي تعكس مجموعة قيمنا الحاضرة. إذ بكتابتنا لهذا الماضي نكون قد كتبنا مجموعة إسقاطاتنا السياسية والمعاشية التي نعاني منها حاضرا.

هذه المقولات، إذا نحن تأملناها جيدا، سوف نجد أنها لا ترتكز على أساس علمي، إذ كيف يمكننا نكران الموضوعية دون أن يكون هناك اعتراف ضمني بإمكانية توفر شروط العودة إلى هذه الموضوعية ؟! وإلا فسوف لن يبقى للعلم معنى، إذ لا يمكننا تعريف الغلم إلا انطلاقا من التأكيد على ضرورة إمكانية الوصول إلى الحقيقة المجردة.

---

(1) سوف تظهر هذه المحاولة بوضوح أكثر عند السلطانين سيدي محمد بن عبد الله (1757ــ1790) وخاصة المولى سليمان (1792 ــ 1822).

(2) جل مؤرخي فترة الحماية انتهجوا هذا النهج في رسم صورة شخصية المولى إسماعيل، أنظر كمثال :
C. A. Julien : «Histoire de l'Afrique du Nord», T. 2, Payot, 1978

(3) اللهم اذا كانت معرفة مزاج الشخصية تفيد لمعرفة أدق لما هو جماعي / تاريخي.

نحن لا ننكر أن التاريخ يتوفر على بعد اجتماعي وسياسي، خاصة فيما يتصل بذكرياتنا الوطنية والقومية وأساطيرنا الجماعية... ولكن هذا لا يجب أن ينسينا أن التاريخ لا يمكن تعريفه كعلم مستقل وقائم بذاته إلا إذا جردناه من وظيفته الإجتماعية والسياسية والإديولوجية، إلا إذا نظفناه من الأساطير الجماعية ومن الذكريات القومية والبطولية التي تشوب الأحداث وتمنعنا من فهمها على حقيقتها، ولو كانت هذه العملية على حساب قناعاتنا السياسية والإيديولوجية والعقائدية الدينية. فالمؤرخ العالم مضطر باستمرار لمقاومة الموانع الإبستمولوجية التي تعترض طريقه في البحث والتقييم، أي أنه مضطر لوضع قيمه السياسية والدينية والعقائدية على عتبة مختبره ! ونظرا لصعوبة هذه العملية الإحتراسية، فالذي يطلب منه ــ على الأقل ــ هو استحضار ومحاولة إبعاد هذه العوائق والموانع عند تفحصه وتقييمه للأحداث التاريخية(1).

2 ــ حول المؤسسات :

المؤسسات مجموعة من الأشكال والبنيات والقواعد الأساسية التي تحكم التنظيم الإجتماعي، وتنظم جميع أدوار مستويات المجتمع وكذا أدوار الفاعلين الإجتماعيين. والمسطرة بواسطة القوانين أو الأعراف المتداولة داخل مجتمع بشري معين.

من هذا التعريف، يمكن أن نستنبط عنصرين إثنين يعتبران بمثابة المكونين الرئيسيين للمؤسسة وهما : العنصر البنيوي، والعنصر النفساني أو السيكولوجي.

ــ **فالعنصر البنيوي** : يفيد أن المؤسسات تكون نماذج من العلاقات البشرية تكتسي طابع الاستقرار والاستمرارية. ويبدو على هذا المستوى من التعريف الترابط الحاصل بين فكرتي المؤسسة والمنظمة. فمن الوجهة القانونية، لا نكاد نجد الفرق بين الإصطلاحين : فالمؤسسة تعتبر بنية محكمة التنظيم بواسطة القانون المكتوب أو القانون العرفي. لهذا نجد أن جل المعاجم السياسية تعرف المؤسسات بكونها : من جهة مجموعة من التقاليد والأعراف (العائلية، الدينية، الاجتماعية الخ...) تأسست وتراكمت عبر الحقب والأجيال وواكبت تطور الإنسان داخل الجماعة الاجتماعية ؛ ومن جهة أخرى مجموعة من الأجهزة التي تسير وتنظم حياة الكائن البشري وسط الجماعة الإجتماعية، وتاتي بذلك مترجمة للتطور الحضاري لهذا الكائن البشري، متخذة أشكالاً متعددة : عسكرية

(1) كل العلوم المعروفة لها بعد اجتماعي لا مراء فيه، الا أن هذا لا يجب أن ينسينا أن علم الأشياء يختلف تماماً عن الصورة المتداولة بين الناس العاديين حول هذه الأشياء. وخير مثال نسوقه في هذا الصدد هو تأكيد «كاليلي» على الشكل الدائري للأرض رغم الآراء الدينية والشعبية المتداولة في العصر الوسيط حول شكل الأرض ونوعها.

وسياسية وحقوقية الخ.. فالزواج مثلا هو مؤسسة اجتماعية يجري عليه التعريف الأول؛ والبرلمان والحكومة والجيش مؤسسات سياسية تضبط الحياة داخل الجماعة الإجتماعية ونجري عليها التعريف الثاني.

ــ **العنصر النفساني** : يرتبط بالمعتقدات ونسق القيم الأساسية المتداولة داخل الجماعة الإجتماعية. هذا النسق هو الذي يطلق عليه علم السياسة مجموعة القيم المركزية المتحكمة في التحام اعضاء المجتمع حول العنصر البنيوي. فأهمية العنصر النفساني، أي ظاهرة الاعتقاد الجماعي، تأتي من حيث أنه يترحم لنا استبطان نسق القيم السائدة من طرف الجماعة الاجتماعية. وقد أكد العلامة Maurice Hauriou أهمية هذا العنصر قائلاً : «ليست أوامر السلطة حين صدورها هي التي تكون موضع القبول من طرف الشعب. وليست السلطة في حد ذاتها هي التي تقبل وتكون موضع الخضوع... وإنما يكون الخضوع للمؤسسة السياسية التي باسمها تصدر الأوامر...»(1) من هنا تظهر لنا العلاقة الوطيدة بين فكرة المؤسسة المتمحورة حول العنصر النفساني وفكرة مشروعية السلطة السياسية داخل الجماعة الإجتماعية.

إلا أنه رغم هذا التقارب بين المؤسسة والمنظمة، من الناحية القانونية، فالفرق بين الاصطلاحين يبقى كبيراً. ففي حين تكتسي المؤسسة طابع الاستقرار والاستمرارية؛ لا تعدو أن تكون المنظمة مجرد غلاف خارجي للمؤسسة... وبعبارة أوضح، تضم المؤسسة كلاً من المنظمة والعلاقات المنسوجة داخل وحول هذه المنظمة، وكذا نسق القيم الاجتماعية المستبطنة من طرف الجماعة البشرية.

بالإضافة الى هذا، يمكننا أن نقسم أو نصنف المؤسسات على طريقتين ؛ إما باعتبار موضوعها، وإما باعتبار درجة تنظيمها.

ففي الحالة الأولى، سوف نميز بين المؤسسات السياسية، والمؤسسات الإدارية، والمؤسسات الإقتصادية، والمؤسسات الدولية الخ..

وفي الحالة الثانية، سوف نميز بين المؤسسات بفعل الواقع، والمؤسسات بفعل القانون. فالأولى تبقى رهينة بنمط العيش، وبمستوى الدخل الفردي أو الجماعي، وكذا بالشرائح والطبقات الإجتماعية. أما الثانية فهي تلك المؤسسات التي ترتكز على نسق معين من القيم الإجتماعية والتي تتعامل معها الجماعة الإجتماعية انطلاقاً مما هو نافع أو

(1) — Maurice Houriou. — "Précis de droit constitutionnel", Paris, 1929, pp. 4 et 5.

مضر، إجابي أو سلبي : من هذه المؤسسات نذكر المؤسسات القانونية المرتكزة على أساس قانوني تمتاز عن سابقاتها بكونها توضع بموجب القانون، أي مجموعة من القواعد التي تسطرها السلطة العمومية وتحافظ عليها بمعاقبة من أخل بها. غير أن مجموعة القواعد هذه تسن بطريقتين : إما نصوص مكتوبة (قوانين، مراسيم، قضاء، فقه الخ...)؛ وإما بواسطة العرف اي التقاليد والممارسات الغير المكتوبة والتي تكتسي طابع الإلزامية بفعل تقبلها المستمر والدائم من طرف الجماعة الإجتماعية.

3 ــ حول الوقائع الإجتماعية :

تحصل عادة الوقائع الإجتماعية أو الظواهر الإجتماعية بفعل تجمع الوقائع الفردية، فهي تنتقل من المستوى الفردي الى المستوى الإجتماعي بفعل تكرارها المستمر وبفعل القدرة على تصنيفها وتعدادها. بعبارة أوضح، يعرف الواقع الإجتماعي بكونه واقع يهم الجماعة بأكملها، ويتعدى بذلك الواقع الفردي المتعلق بشخص واحد.

فالوقائع الإجتماعية التي تتميز بالتكرار وبإمكانية التعداد، يمكن النفوذ إليها وحصرها العلمي بواسطة الإحصائيات وتبعاً لمعايير موضوعية، وتكون بذلك قد نظفت من شوائب الفردانية والتفرد Singularité ، والأدبيات المثالية.

فبعض علماء الإجتماع مثل G. Tarde حاولوا أن يجعلوا من الواقع الإجتماعي ــ أو الفعل الإجتماعي ــ «واقعاً وسطاً». وذهب E. Durkheim في ذلك مذهباً أفلاطونياً، حيث قال بأن الواقع الإجتماعي هو «المفهوم» في معناه الشمولي والكامل. فالفكرة التي نكونها مثلاً عن السيارة تختلف من فرد لآخر بفعل اختلاف معارفنا الموجودة حول السيارة داخل مجتمع معين. فالمفهوم الكامل للموجودات «شيء اجتماعي» يبقى قائماً بقيام المجتمع ويموت بموته(1).

4 ــ حول علاقة المؤسسات والوقائع الإجتماعية بالعوامل الإقتصادية(2).

لقد بين K. Marx كيف أن التقنية المادية ووسائل الإنتاج الإقتصادي (القوة البدنية، الطاحونة الهوائية، الآلة البخارية) يحددان علاقات الإنتاج داخل المجتمع، وكذا

(1) — Gaston Bouthoul. — "La sociologie et l'éthnologie", in : Dictionnaire des idées contemporaines, sous la direction de Michel Mourre - Edit. Universitaire -1966, pp. 69 et s.

(2) نفس المرجع، ص. 71.

القوانين المتعلقة بوضعية من لا يملك هذه الوسائل وتحديد مكانته الإجتماعية. فالقوة العضلية كوسيلة للإنتاج المادي خلقت وحددت وضعية الرقيق في مجتمع الرق؛ والطاحونة الهوائية حددت العلاقات القانونية والإجتماعية بين الأسياد والأقنان داخل المجتمع الفيودالي؛ والآلة البخارية خلقت قوانين وعلاقات جديدة بين أرباب العمل والعمال الذين لا يملكون إلا قوة عملهم البدني والفكري.

غير أن Max Weber في بداية القرن العشرين، بين على عكس K. Marx أن المعتقدات والقيم والمؤسسات السائدة في مجتمع معين كثيراً ما تحدد مستوى ونوع الإقتصاد السائد. فمثلاً في العصر الوسيط، يبدو أن تحريم القرض بالفائدة قد وقف دون نمو الإقتصاد الغربي إلى أن جاء الإصلاح البروتستاني الذي سمح بهذا النوع من القروض. كما أن من أكبر مشاكل الإقتصاد الهندي مشكل تقديس الأبقار الذي يسبب في هلاك العديد من الهنود جوعاً بسبب تحريم ذبح هذا الصنف من الحيوانات.

ودون الإنسياق مع «حتمية» المفكر الأول أو الثاني، يمكن القول أن هناك ارتباط جدلي بين المؤسسات والوقائع الإجتماعية من جهة والعوامل الإقتصادية من جهة اخرى، أي أن هناك تأثير متبادل بين المستويين يؤدي إلى تطور وتغيير المجتمع البشري. وذلك مع القول بأن المؤسسات تتمتع بنوع من الاستقلال النسبي، مما يجعل ضرورة دراستها ضرورة ملحة. فهذا المنظور وحده، يجعلنا نفهم بسهولة كيف أن بعض المؤسسات، إذ لم نقل جلها، تبقى قائمة رغم انقراض وزوال العوامل الإقتصادية التي أدت الى خلقها. ويعتبر المغرب في هذا الصدد، أحسن مختبر لتجريب هذه النظرة. فالخلافة، والبيعة، وإمارة المؤمنين، والسلطنة، والحسبة، والمخزن، التي هي مؤسسات أنتجت تحت ضغط «مجتمع البداوة والصحراء» لا زالت قائمة في المغرب المعاصر رغم مرور الأزمان وتقلب الأحوال.

5 ـــ تحديد الحيز الزمكاني لمادة «تاريخ المؤسسات والوقائع الإجتماعية» :

أصبحت مادة «المؤسسات والوقائع الإجتماعية» من المواد التقليدية في المؤسسات الجامعية الفرنسية، حيث تدرس عبر سنتين من الإجازة نظراً لأهميتها ولكونها ملتقى الطرق بين جميع المواد القانونية والسياسية التي تلقن للطلبة. وقد خصصت لها العشرات والعشرات من الكتب والمحاضرات المطبوعة عبر سلسلة «دروس باريس» (Les cours de Paris)[1]، والتي اتخذت لها كإطار زمكاني التاريخ السياسي والمؤسساتي لأوروبا وشرق

(1) يوجد العديد من نسخ هذه المؤلفات في مكتبات كليات الحقوق المغربية.

البحر الأبيض المتوسط من زمان الإغريق الأوائل والفراعنة إلى يومنا الحاضر. والإشكالية العامة التي بحثتها هذه المؤلفات تصب معظمها في محاولة فهم كل هذه المؤسسات وتأثيرها المباشر وغير المباشر على المؤسسات الحالية في أوربا وكذا فهم تطورها التاريخي.

ونظراً لأن الوقت المخصص لهذه المادة في كلياتنا لا يتعدى السنة الواحدة (السنة الأولى من السلك الأول من الإجازة)، ونظراً لأن التراكم الحضاري في ميدان المؤسسات امتاز أساساً بارتباطه بالتاريخ الإسلامي المشرقي ومقولاته الأساسية أكثر من اتكاله على الحضارة الأوربية، ونظراً لأن طالب الحقوق سوف يطلع لا محالة على الفكر السياسي الأوروبي ومؤسساته (السنة الأولى والثانية من السلك الثاني من الإجازة، «مادة تاريخ الفكر السياسي»)، ارتأينا أن نغفل اتباع مضامين ومواد المقررات الفرنسية في هذه المادة، وأن نخص التاريخ السياسي والمؤسساتي المغربي بالأولوية الأولى، وذلك من الفتح العربي الإسلامي إلى يومنا الحاضر متتبعين في ذلك كل التغيرات والتطورات التي عرفها المغرب في الميدان المؤسساتي.

6 ــ الإشكالية العامة للمادة :

لا أحد يمكنه أن ينكر اليوم ظاهرة محاولة بعث وإحياء المؤسسات التراثية في مغرب سنة 1986. والإشكالية التي نطرحها في إطار تدريس هذه المادة تنطلق من هذه الملاحظة. إذ كيف يمكننا تفسير هذا البحث وهذا الإحياء ؟

يمكننا أن نترجم هذه الإشكالية عبر الأسئلة والفرضيات الفرعية التالية :

ــ بم يمكن تفسير استمرارية الحكم السلالي ــ الأسروي في المغرب الحالي ؟ يبدو أن الواقع القبلي الذي تميز ويتميز به المغرب؛ وكذا الميراث السياسي الإسلامي (الفقه السياسي)، كان ولا زال لهما دور كبير في إنشاء واستمرارية الحكم السلالي في المغرب.

ــ ما هو الشكل والمضمون الذي اتخذه هذا الحكم السلالي في المغرب؟ تستدعي الإجابة على هذا السؤال، محاولة رصد مفهوم الدولة عبر التاريخ السياسي المغربي ابتداءً من دولة البرغواطيين والأدارسة وانتهاء بدولة العلويين.

ــ المؤسسات السياسية المغربية بين التراث والمعاصرة. وتقتضي هذه الفكرة دراسة متأنية لدور الحماية الفرنسية في مجال «عصرنة» هذه المؤسسات، ودور الحركة الوطنية والسلطنة في عملية المطالبة بالإستقلال وبناء الدولة العصرية، وكذا الحلول التي أتت بها هذه الأخيرة لمشكل تعارض التراث والعصرنة :

القسم الأول : عوامل واقع الحكم السلالي بالمغرب.

القسم الثاني : رصد مفهوم الدولة عبر التاريخ السياسي المغربي.

القسم الثالث : النظام السياسي المغربي بين التراث والمعاصرة.

القسم الأول
العوامل الأساسية لواقع الحكم السلالي الأسروي في المغرب

يبدو أن الحكم السلالي (dynastique) في المغرب، كواقع اجتماعي وسياسي، يجد جذوره الإجتماعية في تواجد عاملين أساسيين : الواقع القبلي الذي تميز ويتميز به المغرب، وكذا الميراث السياسي الإسلامي كفقه وكتاريخ.

الباب الأول : الواقع القبلي في المغرب

يمكن أن نصنف الأدبيات الموجودة حول الواقع القبلي في المغرب إلى اتجاهين : اتجاه حديث ويضم الدراسات الانثربولوجية والسوسيولوجية، واتجاه تاريخي محض يضم كلاً من مواقف الإخباريين والمؤرخين. والغريب هو أن ما يلاحظه الباحث، عند دراسته لهذه الأدبيات، هو غياب البعد السياسي ـ التاريخي للقبيلة عند أصحاب الاتجاه الحديث(1)؛ وذلك على عكس الاتجاه الكلاسيكي الذي لم يتناول القبيلة الا في علاقتها بالسياسة والتاريخ.

سوف لن يبدو غريباً إذاً، إذا نحن بدأنا أولاً بدراسة الاتجاه الحديث؛ على أن نتناول الإتجاه الكلاسيكي في إطار مبحث آخر، وذلك لأهميته بالنسبة للتاريخ والسياسة.

المبحث الأول : وجهة النظر الحديثة

علماء الاجتماع والأنثربولوجيون

بإطلالة على الأدبيات الأنثربولوجية والسوسيولوجية، تطفو على السطح ثلاث أطروحات حول القبيلة المغربية : أطروحة «روبير مونتاني»، أطروحة «الإنقسامية»، وأطروحة «جاك بيرك».

المطلب الأول : «روبير مونتاني»(2) :

ينطلق «روبير مونتاني» من فكرة مسبقة مستنبطة من نموذج القبيلة الأوروبية قبل أن تندثر تحت ضربات الرومان وإمبراطوريتهم. فهذه القبيلة كانت متعلقة بالأرض وزراعتها، ومتشبثة باستقلالها عن كل حكم مركزي. ويعتقد مؤلفنا أن هذه «الجمهورية الصغيرة» لا زالت قائمة في جبال الأطلس الغربي، ومتحدة فيما بينها حول الملكية الجماعية للأرض.

---

(1) - — Magali Morsy. — ''Comment décrire l'histoire du Maroc'', in. : Actes de Durham, ''Recherches récentes sur le Maroc moderne'', B.E.S.M., N° 138-139, 1979 ; pp. 124-125.

(2) - — Robert Montagne. — ''Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc : Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires'' ; Alcan, Paris, 1930.

إنطلاقاً من هذه المعاينة، يحاول «مونتاني» وصف المراحل التي تقطعها الوَحدة (بفتح الحاء) القبلية، إذ تمر من مرحلة «الجمهورية» المستقلة، إلى مرحلة تسودها الزعامة الإستبدادية، ثم إلى مرحلة خضوعها للمخزن. فتحت الضغط المزدوج للزعامات الإستبدادية والمخزن، يتلاشى إذاً النظام القبلي بمفهومه «الطبيعي».

فمرحلة «الجمهورية» تتسم ــ حسب هذا الباحث ــ بسيادة الديمقراطية والمساواة بين أبناء القبيلة، إذ أن مؤسسة «أجماعة» هي التي تقوم باتخاذ القرارات الأساسية، في حين أن الأمغار يقوم بدور تنفيذ هذه القرارات لا غير. أما في مرحلة «الزعامة الإستبداية»، فإن الأمغار أو المقدم يبدأ في الإستحواذ على سلطات وصلاحيات «أجماعة» انطلاقاً من استحواذه على الذعائر المفروضة على الجناة داخل القبيلة. من هنا يصير الذي كان بالأمس مجرد منفذ، صاحب سلطة تشريعية وتنفيذية في آن واحد. كل هذا، يقول «مونتاني»، يتم تحت ضغط سياسة المخزن الذي يبحث باستمرار على دفع المجموعات القبلية إلى الإتحاد تحت زعامة شخص واحد، ويسهل هذا الإتحاد تواجد ما يسمى «باللفوف» : أي إمكانية التحالف بين القبائل المتباينة، أو بين العائلات، أو حتى بين الأشخاص بغض النظر عن الوحدة الإقليمية لهذه الوحدات.

وفي الأخير، يخلص «مونتاني» إلى فكرة العداوة البنيوية بين القبيلة والمخزن، وذلك لتعارض طموحاتهما. فالأولى تحلم باستمرار باستقلالها الأزلي. والثاني يحلم باستمرار بإنشاء الإمبراطورية الإسلامية تحت سلطة السلطان ــ أمير المؤمنين. من هنا يمكن إذاً فهم التعارض المعروف في تاريخ المغرب بين بلاد السيبة / بلاد المخزن، بين القبيلة والمخزن، بين العرف والشرع.

المطلب الثاني : أطروحة «الإنقسامية» :

ارتبط المقترب الانقسامي أساساً بالأنثربولوجية الانكلوساكسونية التي اهتمت بدراسة التشكيلة الإجتماعية السياسية المغربية منذ الحرب العالمية الثانية. فبينما طبق «إيفانز بريتشارد» (1) (Evans - Pridtchard) الإنقسامية على قبائل «النوير» (Les Nuer) في جنوب وشمال الصحراء الكبرى، نجد «إيرنيست كيلنر» (2) (E. Gellner) يفحص من خلالها القبائل النازلة في الأطلس الكبير الأوسط أي قبائل «آيت عطا» وعلاقتها بالزاوية

(1) - — Evans-Pridtchard. — "Les Nuer", Clarenden Press, Oxford, 1937. Traduction française Louis Evard, Gallimard, Paris, 1968.

(2) - — Ernest Gellmer. — "Saints of the Atlas", Weindefeld, 1969.

الخنصالية، وذلك في كتابه «صلحاء الأطلس». وبينما استعملها «ديفيد هارت» (1) (D. HART) في دراسته لقبائل بني ورياغل، وآيت عطا، ودكالة؛ حاول «جون واتربوري» (2) (J. Waterbury) تعميم نتائج الإنقسامية على المجتمع السياسي المغربي وأحزابه السياسية العصرية، وذلك في كتابه «أمير المؤمنين : الملكية المغربية ونخبتها». فما هي ياترى الخطوط العريضة للإنقسامية (3)

حاول الاستاذ الراحل «بول باسكون» في إحدى مقالاته (4) البحث في جذور كلمة «إنقسامية»، فكتب يقول : «إن النعت «إنقسامي» مأخوذ من مصطلحات علم الحيوان (Zoologie) اكثر مما هو مأخوذ من الفيزياء أو الرياضيات. فالحيوانات المسماة «إنقسامية» مكونة تكويناً يمكن معه للشخص الحيواني الواحد أن ينقسم على نفسه الى شطرين مخرجاً للوجود شخصين منفصلين قادرين على الحياة... قياساً على هذا، فالمجتمعات الإنقسامية هي المجتمعات التي تنشطر بصفة لا متناهية، بحيث أن الأجزاء المتولدة عن هذا الإنشطار تتشابه فيما بينها ويعاد إنتاجها باستمرار. وعلى خلاف الحيوانات الغير الفقرية (الإنقسامية)، فإن المجتمعات الإنقسامية لا تنشطر فحسب، بل هي قادرة أيضاً أن تنصهر وتتحد لتخلق مجموعات ذات مستوى أكبر. فعمليتا الإنشطار والإتحاد تولد من جراء التنافس حول عدة أهداف، وتؤدي إلى مسلسل مستمر للتوازن. فالشيء الأساسي الذي يميز هذا النموذج الإجتماعي المجرد، هو الطابع المشاعي (في معنى عدم التمركز) للسلطة ...».

---

(1) — David M. Hart. — "Segmentary systems and of "Five Fifths" in the rural Morocco", Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, Aix-en-Provence, N° 3, 1er Sem. 1967.

(2) — John Waterburg. — "Le Commandeur des Croyants, la monarchie marocaine et son élite", P.U.F., Paris, 1975.

(3) ترجع فكرة الانقسامية الى الباحث الاجتماعي «إميل دوركايم» E, Durkheim الذي لاحظ أن المجتمعات الانقسامية تتكون عادة من عشائر متفاوتة الاتحاد فيما بينها. هذه العشائر أو الوحدات تكون متشابهة فيما بينها وتترجم طبيعة ثنائية : عائلية وسياسية. ويعطينا هذا العالم في كتابه «حول تقسيم العمل» مثالاً لنظريته هذه، وهو مثال مستقى من المجتمع «القبايلي» الجزائري والذي يلاحظ فيه أن الوحدة (بفتح الحاء) السياسية المهمة في هذا المجتمع تتجسد في العشيرة. فالعشيرة (Clan) بهذا المفهوم تتفرع إلى قرى متعددة تسمى «اجماعات» أو «تادارت». وعدة «اجماعات» تكون القبيلة أو «العرش». وعدة عروش تكون اتحاداً قبلياً أو «تاقبيلت». والتاقبيلت تعتبر أعلى هيئة اجتماعية عند القبايليين الجزائريين. انظر :

— E. Durbheim. - "De la division du travail social". P.U.F., Paris, 1973, pp. 149-176.

(4) — Paul Pascon. — "Segmentation et stratification dans la société marocaine", in Actes de Durham, B.E.S.M., N° 138-139, pp. 107-108.

وبالفعل، فإن السؤال المركزي الذي طرحه الإنقساميون، ومن ضمنهم إ. كلينر، هو كيف تتم المحافظة على النظام في المجتمع القبلي المغربي، وذلك في غياب سلطة الدولة؟ ويرى مؤلف كتاب «صلحاء الأطلس» أن الجواب يكمن في الطابع الإنقسامي للمجتمع المغربي، وكذا في الدور التسكيني الذي يقوم به الصلحاء باعتبارهم أصحاب سلطة أتتهم من السماء لا من البشر.

وقد عرف الباحث المغربي عبد الله حمودي[1] هذا الطابع الانقسامي كما يلي: «يتكون المجتمع الإنقسامي من جماعات متداخلة بعضها في بعض. وكل نقطة من نقاط التداخل تعين وحدات مستوى من المستويات. وهكذا فإن القبيلة مثلاً تتكون من وحدات سلالية مرتبطة فيما بينها وفقاً لقواعد معينة، وتكون في مجموعها وحَدة (بفتح الحاء) اجتماعية وسياسية مستقلة استقلالاً قد يقوي أو يضعف. فالوحدات السلالية هاته هي عبارة عن أجزاء اجتماعية. وتتدرج الوحدات الإجتماعية في إطار نسب يحدد نظاماً خاصاً من العلاقات تحديداً لا التباس فيه، سواء بين الجماعات أو بين الأفراد، وهو تحديد يتلافى النزاعات الإلزامية».

ويذهب كينلنر إلى القول بأن المجتمع الإنقسامي هو المجتمع الذي يكون فيه حبل النسل العامل الوحيد الذي يضبط العلاقات بين الأجزاء الإجتماعية. حبل النسل هذا الذي غالباً ما يكون من نوع أبوي. وذلك تفادياً لإقحام عناصر قبلية جديدة من جهة الخؤولة. فالجماعات الإجتماعية تتحدد اذاً نسبة الى مجموعة من الأجداد الذكور، من أسفل إلى فوق، إلى المستوى الأعلى، حيث تنتهي جميع الأصول، نحو جد مشترك تنسب إليه القبيلة أو اتحادية من القبائل.

وقد كتب عبد الله حمودي شارحاً هذه الفكرة: «وتكون الأجزاء المتداخلة بنية شجرية تمتد فروعها انطلاقاً من القمة. وتزداد تشعباً في اتجاه القاعدة، وهو تشعب يفرز في كل مستوى وحدات متميزة ومتكاملة في آن واحد. وهكذا تتفرع من جد مشترك عدة خطوط تتحدد بذريته من الذكور. ويكون هؤلاء بدورهم خطوطاً أخرى، وهكذا دواليك إلى المستوى الأدنى، وهو مستوى الأسر»[2].

---

(1) عبد الله حمودي: «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والولاية: تأملات حول مقولات كيلنر». مجلة دار النيابة، السنة الثانية. العدد الخامس، شتاء 1985. ص. 38.

(2) . عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص. 39.

ويكون كل جيل من الأجداد، في آن واحد، عامل انشطار وعامل انصهار، فهو عامل انشطار لكونه يعين لنا أجزاء جديدة، وذلك بإنجابه لعدد من الأولاد كل واحد بدوره يكون عائلة جديدة أو وحدة سلالية جديدة تعطي بدورها وحدة سلالية أخرى، وهكذا إلى المستوى الأدنى الذي هو الفرد. نقول إذاً أن الإنشطار بتعيينه لأجزاء جديدة، يحدد بذلك مستوى معيناً من مستويات الإنقسام والتداخل. فالمستوى الأول، مثلا؛ هو مستوى القبيلة، والثاني هو مستوى الفرقة، والثالث هو مستوى الوحدة السلالية وهكذا دواليك إلى الحد الأدنى.

كما أن الجيل من الأجداد عامل انصهار. ويعني هذا إمكانية التحالف بين الأجزاء الإجتماعية المنتمية للجد الواحد رغم تنافسها، وذلك ضداً على أجزاء أخرى بعيدة من حيث النسب. وكذلك إمكانية التحالف بين هذه الأجزاء الأخيرة والأجزاء الأولى إذا ما كان هناك خطر خارجي يهدد كل هذه الأجزاء مجتمعة. وتتبادر إلى الذهن هنا مقولة : «أنا ضد أخي؛ أنا وأخي ضد ابن عمي، أنا وأخي وابن عمي ضد الأجانب وهكذا...». هذا نفسه ما عبر عنه عبد الله حمودي بقوله : «إن الجماعات الإجتماعية تكون متضادة في مستوى أدنى بينما تتحد آلياً في مستوى أعلى. وهكذا يمكن لوحدتين سلاليتين بسبب مشاكل الماء أو الأرض، أن تجنحا إلى السلم لتشكيل جبهة واحدة داخل فرع لمواجهة الفرع المنافس، المكوَّن (بفتح الواو) هو نفسه من تحالف وحدات سلالية اخرى. كما أن الفرقتين المتضادتين تصبحان متحالفتين آلياً داخل القبيلة عندما يتعلق الأمر بخوض القتال ضد قبيلة منافسة داخل الإتحادية نفسها».[1]

تجدر الإشارة، إلى أن الأجزاء في المجتمع الإنقسامي تقوم بوظائف اجتماعية متباينة، وذلك انطلاقاً من أسفل إلى أعلى. فالأسرة الموسعة تقوم بتدبير واستغلال الميراث العائلي؛ بينما تتكلف الوحدة السلالية في إطار القرية بضبط المشاكل المتعلقة بتوزيع الماء والأرض، في حين أن القبيلة، بوصفها الجزء الإجتماعي الأعلى، فإنها تختص بالعلاقات الخارجية مع القبائل الأخرى كمشاكل الحدود والمراعي والسوق إلخ.. غير أنه رغم هذا التباين في الوظائف، فإن كل هذه الأجزاء سواء الصغيرة أو الكبيرة، فهي تخضع لنفس التنظيم (الوحدة السلالية هي قبيلة مصغرة نوعاً ما).

وفي الأخير، يجمع أصحاب هذا المنهج بأن المجتمعات الإنقسامية، تجهل تقسيم العمل بين الأفراد، كما تجهل كل تراتب اجتماعي. كما تكون فيها سلطة الزعماء، على

1) عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص. 40.

الصعيد السياسي، سلطة محدودة وضعيفة. فهي إذاً مجتمعات مطبوعة بالمساواة وتحول بنيتها دون قيام زعامات قوية، كما تحول عموماً دون بروز مؤسسات مختصة بالمحافظة على النظام ومزاولة «العنف المشروع». وبعبارة أوضح، فإن البنية الإنقسامية تتفادى تركيز السلطة(1).

وعلى السؤال : كيف تتم المحافظة على النظام في غياب هذه السلطة المركزية، يجيب أصحاب هذا المنهج بأن «معادلة الخوف» (خوف جزء من جزء آخر لتواجد إمكانية التحالفات مما يفيد إمكانية تعميم الحرب) والدور التسكيني للصلحاء، بحكم وظيفتهم التحكيمية، هو الذي يضمن المحافظة على مستوى من النظام والسلم المدني.

المطلب الثالث : القبيلة والبيئة (الإيكولوجيا) أو أطروحة «جاك بيرك»

منذ أواخر الأربعينات، رفض الأستاذ العلامة «جاك بيرك» السوسيولجية الاستعمارية بمسبقاتها الإبستمولوجية وبنتائجها «العلمية» وبتطبيقاتها السياسية. وقد تأكد موقفه هذا، على الخصوص، بعد الإنجاز العلمي القيم الذي قام به في الجنوب المغربي، والذي تناول فيه بالدراسة «البنيات الإجتماعية للأطلس الكبير»(2) متخذاً كميدان لبحثه قبائل «سقساوة» أو كما يحلو أن يسميهم «أولاد لالة عزيزة»

يربط «جاك بيرك» الجماعة القبلية بالبيئة والوسط الطبيعي. فالإيكولوجيا هي التي تملي عليها تنظيمها وبنيتها وتطورها. بهذا لا يكون هناك تواجد لما سماه «روبير مونتاني» بالقبيلة الطبيعية أو «القبلية الطبيعية» التي تعيش على الفلاحة بعيداً عن كل سلطة مركزية، وفي إطار ديمقراطية مطلقة. وبالتالي ليس هناك وجود لا لتحالف عن طريق «اللفوف»، ولا لزعماء مستبدين، ولا لمساواة مطلقة بين أفراد القبيلة(3).

فحسب رأي «جاك بيرك»، تكون «قطعة الأرض» العامل الأساسي الذي تتجسد من خلاله الجماعة القبلية. وهذه الأخيرة تفقد معناها (إذاً ليس هناك خاصية

---

(1) نظر الانتقادات القيمة التي أوردها عبد الله حمودي لآراء كيلنر والانقساميين على العموم. وذلك في مشار اليه آنفاً. ص. 38 وما يليها.

(2) — Jacques Berque. — "Les structures sociales du Haut-Atlas", P.U.F., Paris, 1955.

(3) — Mogali Morsy. — op. cit. p. 125.

قبلية كما أورد ذلك «روبير مونتاني»» كلما اتسعت «قطعة الأرض» تلك، إذ تنتقل الجماعة القبلية من حجم اجتماعي صغير إلى جماعات قبلية أكبر (كالقبيلة أو الإتحادية القبلية). وتلعب الأرض والبيئة دوراً كبيراً في خلق وإنشاء هذه الجماعات المتفاوتة الأهمية. وتتم هذه العملية بدون أي مرجعية إلى السلطة المركزية المتجسدة في المخزن.

بعبارة أخرى، لا توجد القبيلة إلا على شكل بنية بيئية (إيكولوجية) تختلف عن كل البنيات الأخرى. فتضخمها وتفرعها إلى بنيات أخرى يدفعها إلى تجاوز نفسها كقبيلة. ولا يمكن أن تستقر على حالتها «الطبيعية» (كما يقول مونتاني) إلا إذا تهمشت جغرافياً.

وإذا كان الوسط البيئي والطبيعي يلعب الدور الهام في تحديد مفهوم القبيلة وبنياتها، فإن العلاقات الإجتماعية السياسية تبقى رهينة هي الأخرى بالظروف الطبيعية ونمط العيش. ونمط العيش نفسه يتغير حسب هذه الظروف الطبيعية، فهو يعتمد تارة على الزراعة، وتارة أخرى على الرعي وإمكانية الترحال. وذلك للبحث عن توازن بين الإنسان والطبيعة، ومنه عن توازن بين الإنسان والإنسان.[1].

فبعيداً عن كل الأفكار «الإستعمارية» القائلة بتعارض العرب والبربر، وبتعارض البدو الرحل والمستقرين، ذهب «بيرك» إلى رصد النظام السياسي الاجتماعي لبرابرة الجنوب. وقد لاحظ على ضوء ما سبق، أن الجماعة العائلية تكون الوحدة (بفتح الحاء) السياسية للجماعات القروية، وكذلك النموذج البنيوي للجماعات السياسية الأكبر حجماً. ففي هذا المستوى، يصادف «بيرك» عملية اتخاذ القرارات التي تتم في إطار «أجماعة» وبالإجماع. أما فوق هذا المستوى من التنظيم، فإن النسب السلالي يلعب دور الإنشطار ودور الإنصهار، والذي يمليهما قبل كل شيء الوسط البيئي والطبيعي (الدفاع عن الأرض أو محاولة استيطانها). ويختلف شكل هذه الإستراتيجة حسب المناطق وتكوينها البيئي.

كما أن «السيبة» التي تكلم عنها من سبقوه، فتكون هي الأخرى محكومة من طرف البيئة والإقليم. وعلى اي يقول «بيرك» فإن هذه المجموعات «السائبة» تعترف بالسلطة الروحية للسلطان (المخزن)؛ وإذا كانت ترفض تأدية الضرائب لهذا الأخير، فلأن طبيعة

(1) - — Jacques Berque. — "Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine", in Annales economie - Société, XI, 3, Juillet-Septembre, 1956, p. 297.

الإقليم، هي التي تمكنها من ضمان هذا الرفض. فاعترافها بهذه السلطة الدينية ليس اعترافاً اعتباطياً، وذلك لأنه يمكنها من الإحساس بالإنتماء إلى مجموعة أكبر هي الأمة الإسلامية[1].

مجرد الإنتماء إلى الأمة الإسلامية، وليس محاولة التعالي عليها وضمها تحت السلطة السياسية العليا للقبيلة كما حاولت صنهاجة أيام المرابطين، وكما فعلت مصمودة أيام الموحدين. على هذا المستوى من التأمل، نصادف وجهة النظر الكلاسيكية حول القبيلة.

المبحث الثاني : وجهة النظر الكلاسيكية : الإخباريون والمؤرخون

للإخباريين نظرة مزدوجة للقبيلة : عرقية وسياسية. فهم لا يكادوا ينظرون إليها الا كوحدة سلالية لها علاقة متينة بإشكالية السلطة والدولة[2].

المطلب الأول : المضمون العرقي والسياسي لمفهوم القبيلة عند الإخباريين

لم تهتم الأمم التي احتكت بالمغاربة بدراسة المجتمع القبلي البربري إلى أن جاء العرب. وربما يرجع هذا الإهتمام إلى تشابه نمط العيش بين الشعبين العربي والبربري. ففي حين نجد أن الرومان قسموا البلاد المغربية **جغرافياً** إلى افريقيا ونوميديا وموريطانيا قيصرية وأخرى طنجيتانية وجيتوليا؛ نجد أن العرب قد حافظوا على روح هذا التقسيم لما جعلوا المغرب مغرباً أقصى، وأوسط، ثم أدنى، فصحراء. لكنهم زادوا على هذا التقسيم تقسيماً يكاد يكون **عرقياً**، فصنفوا السكان أنفسهم إلى بربر بتر، وبربر برانس.

فانطلاقاً من وجود بربر من أهل الوبر، أي سكان الخيام؛ وبربر من أهل المدن، أي سكان البيوت، ذهب «كوتيي» إلى القول بأن البتر هم أهل البداوة والرحلة، بينما يكون البرانس أهل حضارة واستقرار. وهذا ما يشبه تقسيم البربر في التاريخ القديم إلى نوميديين وموريطانيين؛ وفي التاريخ الحديث إلى عرب وقبائل. لكن المتأمل في التاريخ المغربي يلاحظ

---

(1) — Jacques Berque. — ''L'intérieur du Maghreb''.

(2) نصادف هنا مشكلاً اصطلاحياً ومعرفياً كبيراً يتعلق بشساعة الفرق بين مفهوم الدولة عند الأوروبيين، ومفهوم الدولة عند المؤلفين العرب. سوف نحاول فك هذا الإشكال فيما بعد.

أن بعض البرانس كصنهاجة يعيش عيشة البداوة والترحال، بينما بعض البتر ــ كقبيلتي «الكومية» و«وأوْرَبة» ــ يعيش عيشة الإستقرار والتمدن[1].

ومن الباحثين من رأى بأن الفرق سلالي، بحيث أن طائفة يمكن اعتبارها من السكان الأصليين للمغرب، وطائفة اخرى تعتبر من النازحين الغاصبين للطائفة الأخرى، وقد لاحظ «رود» (Rood) هذا التقسيم عند دراسته للتوارك، حيث لمس العداوة السرمدية بين الطائفتين. البتر والبرانس[2].

أما عبد الرحمن بن خلدون، فقد ذهب إلى أنّ علماء الأنساب يقسمون البربر إلى قسمين اثنين : القسم الأول ينحدر من جده «مادغيس» الملقب بالأبتر، ولذلك يقال لشعوبه البتر. والقسم الثاني ينحدر من «برنس»، ولذلك يقال لشعوبه البرانس، وهما أخوان لأب واحد حسب رواية ابن حزم.

غير أن نسابي البربر كهانىء بن بكور الضريسي، وسابق بن سليمان المطماطي، يقرون أن الشعبين متباعدين تماماً. فالبتر أبناء قيس بن عيلان من العرب الساميين، أما البرانس فهم من أبناء حام بن نوح[3].

وعلى كل حال، فقد أثر هذا التقسيم إلى بتر برانس تأثيراً بالغاً في الحياة الإجتماعية والسياسية المغاربية. ونصادف على هذا المستوى المضمون السياسي الذي أعطاه المؤلفون القدامى للقبيلة في افريقيا الشمالية. كيف كان هذا التأثير؟ للجواب على هذا الشؤال، لا بد من استعراض وجيز للأدوار السياسية التي لعبها كل من الفريقين في التاريخ المغربي.

تتكون القبائل البرنسية من «ازداجـة» (أو «وزداجة »)، «أوْرَبة» («وربة» حالياً)، «أوريغة»، «كتامة»، «مصمودة»، «صنهاجة»، «عجيسة». وتكون هذه

(1) وقد رأى «ويليام مارسي» (W. Marçais) الفرق بين المجموعتين في الأزياء واللباس، وذهب الى تأويل يبعث على السخرية والضحك، حينما فرق بين البرنس الطويل المخروط (البرانس)، والبرنس الصغير أو المبتور (البتر). ويكفي أن نقول بأن الملثمين من صنهاجة يصعب إدراجهم في هذه الطائفة أو تلك.

(2) عبد الوهاب بن منصور. «قبائل المغرب»، المطبعة الملكية، الرباط، 1968، ص. 294.

(3) عبد الوهاب بن منصور، المرجع السابق، ص. 295. راجع كذلك :
— مؤلف مجهول : «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية»، الرباط، 1972.
— علي بن ابي زرع : «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس» الرباط، 1973.

القبائل في معظمها مجموعة البرابرة المستقرين المتحضرين والنازلين في المناطق الساحلية القريبة من البحر والأخرى، الجبلية الممتدة عبر المغرب. ويعيش هؤلاء على الزراعة أساساً، وقد استفادوا بحكم استقرارهم من الحضارات والثقافات التي غزت المغرب عبر التاريخ. وتعلق هؤلاء بالأرض هو الذي جعلهم يقفون في وجه العرب الفاتحين باسم الاسلام. ومن الملاحظ أن المقاومة، مع مرور الوقت، اتخذت هي الأخرى شكلاً عقائدياً ودينياً. نلمس هذا في دولة البرغواطة التي أقامها برابرة تامسنا (الشاوية الحالية) سنة 740، والتي كانت تمتد من واد سبو الى شمال سوس، ومن المحيط الأطلسي إلى تخوم الأطلس المتوسط. أما قبيلة «أوربة»، فقد استطاعت هي الأخرى أن تقف في وجه المد العربي العباسي جاعلة من العلوي ادريس بن عبد الله، أحد حفدة علي بن أبي طالب، زعيماً لها، وجاعلة من فاس ـــ في عهد إبنه ادريس الثاني ـــ عاصمة لمملكة جديدة إلى جانب الدولة البرغواطية. كما نجد أن قبائل «كتامة» البرنسية قد قامت على أكتافها دولة الفاطميين الشيعية. أما أبناء عمومتهم الصنهاجيون، فإضافة إلى كونهم حالفوا الكتاميين إلى جانب الفاطميين. نجدهم ينقضون على المغرب في بداية القرن الحادي عشر الميلادي. آتين هذه المرة من الصحراء بقيادة الملثمين. هؤلاء الملثمون الذين عرفوا بالمرابطين نجدهم يقومون في وجه أعدائهم الأزليين من البربر البتر الزناتيين (بني مدرار، المغراويين، بني يفرن)، ويكونون دولة كبيرة سوف تمتد من الصحراء إلى شمال الأندلس ومن المحيط الأطلسي إلى طرابلس شرقاً. هذه الدولة نفسها سوف تتلاشى تحت ضربات فرع آخر من البربر البرانس وهم «مصمودة الأطلس» الذين سوف يبادرون بإنشاء دولة الموحدين باسم الرجوع «للإسلام الحق» ولدين التوحيد حول مؤسسة الخلافة الإسلامية التي صار مركزها في مراكش عوض بغداد !

أما قبائل البتر فتتألف من «أداسة»، وبطونها كلها في «هوارة»؛ و«بنو لوا» المتشعبين الى «نفزاوة»، و«لواتة»، و «نفوسة»، و«ضريسة». وهذه القبائل معظمها قبائل رحلة وبداوة. نزلت بسلسلة الأودية الرعوية الممتدة من طرابلس إلى تازة. وتنتشر في أقاليم النخيل بالمناطق التلية. وتمتاز هذه القبائل بالروح الحربية العالية وحب الغزو والسطو على الآخرين من غير جنسهم، ولعل هذه النزعة هي التي دفعتهم ليوالوا العرب الفاتحين في نهاية القرن السابع الميلادي، وذلك قصد السطو ونهب خيرات البربر البرانس المستقرين.

عبد الوهاب بن منصور. المرجع السابق، ص. 296 وما يليها.

غير أن الفضل يرجع إليهم في محاربة الشيعة الفاطمية التي أقامت دولتها إبان القرن العاشر في تونس ثم في مصر. متحالفين في ذلك مع الخلافة الأموية الأندلسية، ومكونين لدويلات خاضعة نسبياً لحكم قرطبة كدولة بني مدرار في سجلماسة، ودولة بني يفرن في سلا وتادلة، ودولة مغراوة في فاس. أما في بداية القرن الثالث عشر الميلادي، فسيقوم البتر الزناتيون بتقويض دولة الموحدين البرنسية المصمودية مشيدين لدولة جديدة سوف تمتد زمنياً إلى بداية القرن السادس عشر. هذه الدولة هي دولة بني مرين التي يرجع لها الفضل في إرساء المؤسسات المغربية على جميع الأصعدة السياسي والديني والثقافي والإجتماعي.

المطلب الثاني : القبيلة وتأسيس الدولة عند المؤرخين :

لقد حان الوقت أن نفض الإشكال الإصطلاحي والمعرفي الذي أشرنا إليه آنفاً بصدد لفظة «دولة». فقد أصبح اليوم هذا المفهوم مشتركاً بين جميع شعوب العالم بعد أن صار القانون العام الأوروبي مهيمناً على التفكير الحقوقي والسياسي في كل مكان[1]. غير أننا نعتقد أن الأمور لم تكن كذلك — على الأقل قبل القرن الثامن عشر — وبالخصوص في العالم العربي. وكل المؤشرات تدل على أن الترجمات التي قام بها رفاعة رافع الطهطاوي وأمثاله لم تكن غريبة عن هذا الإنزلاق الدلالي الذي عرفته لفظة «دولة» في اللغة العربية. وذلك بأن أصبحت المقابل «الرسمي» لكلمة (Etat) في اللغة الفرنسية. كما أنها أصبحت تحمل كل المعاني التي التصقت بهذه الأخيرة.

إذاً، فأصلاً لا تعني الدولة المقابل اللاتيني (Etat) . فهذا الأخير يوحي بالإستقرار والتجريد والإستمرارية. فالإقليم، والسكان، والحكومة ذات السلطة السائدة هي العناصر الثابتة والمؤسسة للدولة في الفكر الغربي الأوروبي. بهذا المفهوم تكون الدولة عبارة عن الجهاز الممارس للعنف المشروع على مطلق السكان وعلى مطلق الإقليم المحدد بواسطة حدود ثابتة ومعترف بها من طرف الدول الأخرى.

أما الدولة في المفهوم العربي الإسلامي، فنجد أصلها في فعل «دال» — «يدول»، حيث توحي الكلمة فكرة التداول والدوران. فمقابلها اللاتيني بهذا المعنى يكون Dynastie وليس (Etat). فالإقليم هنا ليس محدوداً تحديداً نهائياً، بحيث أن «دار الاسلام» توجد — على الأقل نظرياً — في حرب مستمرة مع «دار الحرب أو دار

(1) نعل سر نجاح وعظمة البورجوازية الأوروبية، يكمن في أنها جعلت من إديولوجيتها (والقانون العام جزء من هذه الأخيرة) الإديولوجية المهيمنة عالمياً، الشيء الذي لم تتوفق في الحقيقة أية طبقة لا قبلها ولا بعدها.

الشرك». إذ لا بد للإسلام ــ في تصور المسلمين ــ أن يعم كل أقطار العالم. أما السكان؛ فإلى جانب المستقرين، نجد البدو الرحل الذين لا تحدهم حدود. ولا تحدهم سلطة إلا إذا استثنينا شرائع الدين الإسلامي في حالة قبولهم له ورسوخهم فيه. فأما عن الحكومة، فهي غالباً ما تترجم حكماً أسروياً أو سلالياً (Dynastie) ينحدر من قبيلة معينة، أو اتحاد قبلي معين، ، سرعان ما يتلاشى تحت ضربات فرع قبلي آخر يتخلى بدوره عن السلطة لقبيلة أخرى، وهكذا دواليك.

فإذا كان كل من ابن خلدون و«كوتيي» قد ركزا على العلاقة بين القبيلة والدولة؛ فإن استعمال الأول لمصطلح «دولة» يخالف استعمال الثاني له. فالعربي يوظفه بمفهوم تراكمه الحضاري والمعرفي؛ والفرنسي يستعمله وفقاً لمبادىء القانون العام الغربي[1].

الفقرة الأولى : القبيلة ــ الدعوة ــ الدولة : عبد الرحمن بن خلدون :

تناول عبد الرحمن بن خلدون العلاقة بين القبيلة والسلطة السياسية، عبر مفهومين أساسيين : العصبية والدعوة.

فالعصبية، يقول الأستاذ محمد عابد الجابري : «هي رابطة اجتماعية. سيكولوجية ــ شعورية أو لا شعورية ــ تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة»[2].

أما الدعوة فهي عبارة عن مشروع سياسي ــ ديني يشمل الجوانب الدينية والدنيوية، الإقتصادية منها والسياسية، يقترحه داعية أو نبي يعتقد أنه مكلف برسالة سماوية ــ أو على الأقل فوق بشرية ــ. تبتدىء عادة هذه الدعوة بمقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مستهدفة استقطاب اكبر عدد من الأتباع، وسرعان ما تستعين بالسيف قصد تطبيق مشروعها وجعله مقبولاً من طرف الجماعة المستهدفة سياسياً.

(1) يجب ألا ننسى أن استعمار المغرب وتونس تم عبر الاستعمال الدولي لمقولات القانون العام الغربي (مقولة الدولة على الخصوص). «فالقبائل المغربية» أو «التونسية»، أي ربط السكان بالإقليم، فكرة غريبة عن المغاربيين آنذاك ؛ لكنها فكرة حاضرة عند فرنسيي الجزائر، والذين وضعوا المعادلة التالية : إذا كان السلطان المغربي والباي التونسي عاجزين عن ممارسة سلطتهما على القبائل المتاخمة «للحدود الجزائرية» ، فإن هذا يعني تواجد «الفوضى» في هاتين «الدولتين»، وبالتالي يصبح تدخل فرنسا في هذين البلدين تدخلا شرعيا ومشروعا دوليا.

(2) محمد عابد الجابري، «فكرة ابن خلدون : العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي»، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1979، ص. 459.

فانطلاقاً من التمييز بين «العمران البدوي» و«العمران الحضري»، يؤكد ابن خلدون أن العصبية، أي تلاحم وتماسك أفراد القبيلة، لا توجد في حالتها «الطبيعية» الا في إطار البادية، تحت ضغط ظروف العيش في الصحاري، وحيث تقتضي الحياة تماسكاً مستمراً بين أفراد الجماعة القبلية. غير أن هذه العصبية ليست كافية ـــ في نظر ابن خلدون ـــ لقيام دولة تسيطر عليها قبيلة أو اتحاد قبلي. إذ يجب لهذا الغرض تواجد دعوة تزيد من هذا الالتحام وهذا التماسك، وتعطي للوحدة (بفتح الحاء) الإجتماعية سبباً كافياً، «معقولاً» و«مشروعاً» للخروج السياسي والمطالبة بالسلطة السياسية لتطبيق ذلك البرنامج الإجتماعي ـــ السياسي المتمثل في الدعوة. غير أن تفكير ابن خلدون لا يقف عند هذا الحد من التحليل.

فالإتحاد القبلي أو القبيلة التي تصل للسلطة السياسية، سرعان ما تتسرب إليها الحضارة ورغد العيش والرفاهية المصحوبة بالإنحلال، أي انحلال وتلاشي تلك العصبية الأولى التي كانت سبباً للقوة السياسية وقيام الدولة (Dynastie). وفي هذه الحالة تتحرك قبيلة بدوية جديدة، لا زالت محافظة على عصبيتها نحو الحكم والسلطة مطالبة بإصلاح عقائدي جديد، وبتطبيق برنامج سياسي اجتماعي جديد، وهكذا دواليك.

بهذا المفهوم، تكون الدولة عبارة عن دور عائلة أو سلالة تنتمي إلى القبيلة الأكثر عصبية في ممارسة السلطة السياسية الشاملة؛ هذا الدور ينتهي بصعود عائلة أو سلالة أخرى إلى السلطة عبر نفس القناة وبنفس الوسائل الإجتماعية والإيديولوجية. ويكون بذلك مقابل لفظة «دولة» في الفرنسية هي لفظة (Dynastie).

الفقرة الثانية : القبائل واستحالة تكوين «الدولة ـــ الأمة» : «كوتيي» : [1]

يذهب «كوتيي» من ملاحظة عامة حول التاريخ السياسي الغربي، ويخلص إلى القول بأن التحالف الذي وقع بين الفلاحين وسكان المدن أدى إلى بروز الإحساس القومي، وبالتالي إلى ظهور واقع «الدولة ـــ الأمة» (l'Etat-nation) ، ثم واقع الأمة بمعنى Nation (وليس Communauté) كما في الاصطلاح الإسلامي).

فبالمقارنة مع هذا التطور، يقول «كوتيي» بأن المغرب لم يعرف هذا المسلسل وما كان له أن يعرفه. فتاريخه هو تاريخ «الإخفاقات المتتالية» في تكوين الدولة بمعناها

(1) - — E.F. Gautier. — "Le passé de l'Afrique du Nord, les siècles obscures", Payot, Paris, 1937.

العصري. ذلك لأن التناحر الأزلي بين المناطق المهمشة، والتي تعرف بقبائل السيبة، والقبائل المستقرة والخاضعة للسلطة المركزية بالإضافة إلى سكان المدن، حال دون ظهور الإحساس القومي، وبالتالي ظهور «الدولة ــ الأمة».

فمسؤولية هذا الفراغ السلطوي ترجع في نظر «كوتيي» إلى العنصر البدوي الدائم الترحال والمعتز بحريته وعدم خضوعه لأي سلطة ممركزة.

ولعل المفهوم «اللاهوتي» للسياسة وممارسة الحكم، أي تأثير الميراث السياسي الإسلامي كفقه وكممارسة، لم يكن أجنبياً عن هذه «الإخفاقات المتتالية» والمتعلقة بعدم ظهور الدولة الخاضعة للقانون البشري قبل وفي غياب القانون الإلهي[1].

الباب الثاني : الميراث السياسي الإسلامي

المسألة السياسية المركزية في تاريخ الإسلام، هي بدون شك مسألة الخلافة، أي خلافة الرسول على رأس الدولة الإسلامية الناشئة.

فغداة موت الرسول، بزغت للوجود التنافسات السياسية بين المهاجرين والأنصار، والتي كانت موثوقة على عهد مؤسس الدولة. وما دار في «سقيفة بني ساعدة» من نقاشات بعد بيعة سعد بن عبادة من طرف الأوس والخزرج، ورفض المهاجرين لهذه البيعة، إلا دليل على أن مسألة الخلافة كان ينظر إليها من طرف الجميع كمسألة إرثية. فالسؤال الذي طرح منذ البداية، هو من يرث تركة الرسول وخاصة تركته السياسية. فكان الأنصار والمهاجرون كل يرى في نفسه الأحق[2].

وبانتصار الفرع القرشي بعد بيعة ابي بكر بن قحافة، تكون هذه التركة السياسية قد صارت في يد عشيرة «تيم» التي ينتمي إليها الخليفة الأول. ثم تنتقل بعد موت هذا

يرى «ج. سوردون» أن المفهوم «اللاهوتي» للدولة عالق بالتاريخ البربري منذ العصور القديمة، اي قبل مجيء الاسلام بقرون. ويقول هذا الباحث أن البربر لم يستوعبوا قط المفهوم القانوني للدولة، أي ارتباطها بالإقليم قبل أي شيء آخر.

(1) — G. Surdon. — ''Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb'', les Editions Internationales, Tanger/Fès, 1936.

(2) انظر ما دار من جدال في «سقيفة بني ساعدة» غداة وفاة الرسول محمد في : ابن قتيبة ــ «الإمامة والسياسة»، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1967، ص. : 5و6.

الأخير إلى عمر بن الخطاب، أي إلى بطن آخر من بطون قريش، ألا وهو عشيرة «عدي».

وبانتهاء خلافة عمر عقب مقتله، يفتح التنافس السياسي علانية بين أقوى العشائر آنذاك : بني هاشم ممثلين في علي بن ابي طالب، وبني أمية ممثلين في عثمان بن عفان. ويقتل هذا وذاك، وباختفائهما يكون النصر حليف الفرع الأموي بعد أن أسس معاوية بن ابي سفيان خلافة دمشق والتي ستستمر إلى قيام بني هاشم من جديد وتأسيسهم لدولة بني العباس (أي العباس بن عبد المطلب عم النبي محمد). وتكون دولتهم إعلاناً عن طرد الأمويين من الحكم وتوجههم إلى إسبانيا ليبعثوا من جديد أمجاد أسلافهم. وفي نفس الوقت تكون دولة بني العباس إعلاناً عن إقصاء الفرع العلوي[1] (أحفاد علي بن ابي طالب) من الحكم وتوجهه إلى العمل السياسي السري الذي سينتج عنه تأسيس دولة الشيعة الفاطمية في تونس ومصر، ثم دولة الأدارسة في شمال المغرب ووسطه.

يمكن القول إذاً، أن مسألة الخلافة في التاريخ الإسلامي كانت منذ البداية مسألة إرثية وسلالية يطرح خلالها سؤال أزلي : من هي العشيرة القبلية التي تتوفر على العصبية والقوة اللازمتين لسيادتها على جهاز الدولة الإسلامية.

فالفقه السياسي الإسلامي، رغم التجريد الذي كان يسعى إليه، لم يتخلص قط من الواقع التاريخي العربي الإسلامي. لذلك نجده قد جاء مشجعاً للحكم السلالي، وضمنياً للحكم الوراثي، على الأقل في إطار نفس القبيلة أو العشيرة. فشرط القرشية الذي أكد عليه جل فقهاء الإسلام كشرط مؤكد لتقلد منصب الخلافة، خير دليل على هذه الظاهرة. فحتى الخوارج الذين رفضوا نظرياً شرط القرشية، وقالوا بأن الخلافة تكون لأي مسلم «ولو كان عبداً حبشياً»، لم يستطيعوا التخلص في واقعهم السياسي من سلالية الحكم وتوارثه في نفس الفرع السلالي. وما دولة بني مدرار في سجلماسة، ودولة بني رستم في الجزائر، إلا دليل قاطع على هذه الشساعة بين النظرية والتطبيق التاريخي.

---

(1) نظر الاحداث التي أعقبت تأسيس الدولة العباسية في :

— A. Agnouche. — ''Contribution à l'etude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne. Le Maroc musulman des Idrissides à nos jours''. Thèse d'Etat, Faculté de Droit, Casablanca, 1985, pp. 51 et s.

أما المغاربة، فبقبولهم للإسلام كميراث حضاري وسياسي ونظري، فقد استطاعوا الحفاظ على نوع من الاستمرارية فيما يتصل بأشكال الحكم التي مارسوها منذ عصور ما قبل الإسلام، والتي لم يعرفوا فيها غير الشكل الملكي والسلالي.

والسؤال الذي يجب طرحه بعد هذه الملاحظات هو التالي : ما هي النظرية السياسية التي كان يعتمدها المغاربة في ممارستهم للسلطة السياسية، والتي جعلتهم يسكنون إلى الشكل السلالي في الحكم والسياسة ؟ هذه النظرية هي نظرية الخلافة(1). فما هو مضمونها. وما هي المواضيع الأساسية التي تطرق لها الفقهاء بصدد نسجها ؟

المبحث الأول : ضرورة الخلافة ووجوبها :

تعتبر الخلافة في نظر الفقهاء المؤسسة العليا المكلفة بتدبير الحاضرة الإسلامية. والخليفة المسلم يجسد بوجوده تلاحم وتضامن أفراد الأمة الإسلامية. إذ يعتبر خليفة لنبي الإسلام، وكذلك المكلف بتدبير شؤون المسلمين في حياتهم الدنيا. والعامل على نجاتهم من عذاب الآخرة.

ويعتبر الربع الأول من هذا القرن بمثابة الفترة التي عرفت فيها الخلافة انتقاداً واسعاً في أوساط الفقهاء والمفكرين المسلمين. ففي سنة 1924، قامت جماعة من العلماء الأتراك بتحرير وتوقيع عريضة أذيعت في كافة أرجاء العالم الإسلامي والعربي تؤكد على أن الخلافة لم تكن في يوم من الأيام من تسطير رسول الإسلام، بل ولم تكن في يوم من الأيام عنصراً من العناصر المكونة للدين الإسلامي. وفي سنة 1925، قام شيخ أزهري يدعى علي عبد الرازق بنشر كتاب عنونه «الإسلام وأصول الحكم»(2) مؤكداً فيه على الفصل النظري بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية في الإسلام، وذاهباً إلى أن الخلافة هي مؤسسة لم ينص عليها القرآن ولم تسطرها السنة النبوية، وإنما هي من صنع البشر في فترة تاريخية من تطورهم في إطار دين جديد يدعى الإسلام. وبهذا يكون لهؤلاء البشر كامل الصلاحية في اختيار أي شكل آخر من أشكال الحكم المعروفة إن هم أرادوا ذلك.

هذه الإنتقادات المتعددة، والتي هي نتيجة التطور الفكري الإسلامي في القرن العشرين، لم تحل دون استمرار مؤسسة الخلافة في مغرب القرن العشرين. فالدساتير

(1) أنظر محتوى هذه النظرية مفصلة بإسهاب في : A. Agnouche. — op. cit. pp. 319-350. —

(2) علي عبد الرازق : «الاسلام وأصول الحكم». بيروت، 1972، تعليق لمحمد عمارة.

المغربية ... يؤكد كلها في فصلها التاسع عشر (19) على أن الملك هو أمير المؤمنين ... والدين، والقائم على حماية حريات وحقوق المواطنين فرادى وجماعات. فيكون بذلك المغرب البلد الإسلامي الوحيد الذي لم يقطع مع مؤسسة الخلافة بإمامها وبيعتها وقدسيتها. زد على ذلك أننا إذا نظرنا وتأملنا في التاريخ السياسي المغربي، نجد أن مؤسسة الخلافة ترجمت وتترجم — ولو نظرياً — وحدة المغاربة السياسية والإيديولوجية[1]. فبرابرة الجبال، عبر تاريخهم الطويل، ما فتئوا يعترفون بالسلطة الخلافية الدينية للسلطان المغربي رغم رفضهم الصريح لتأدية الضرائب لخزينته المخزنية.

وبصدد ضرورة وجوب الخلافة، يمكن أن نقول بأن المسلمين، السنيين منهم والشيعيين، متفقون على هذه الفكرة. بيد أن الخلاف حاصل في معرفة ما اذا كانت هذه الضرورة ناتجة عن حكم العقل أم حكم الشرع. ففي حين أن المذاهب السنية الأربعة (المالكية، الشافعية، الحنفية، الحنبلية) تؤكد على الضرورة العقلية والوجوب النقلي للخلافة وكذا إمكانية اختيار الأمة لرئيسها؛ يذهب الشيعيون إلى أن الإمامة من أركان الدين الإسلامي، إذ أنه ما كان لله أن يترك عباده بدون إمام، ولذلك نص عليه شرعاً وسد باب الإختيار في وجه الأمة.

المطلب الأول : نظرية النص أو الموقف الشيعي من مسألة الإمامة :

ليس الغرض من دراسة الموقف الشيعي من الإمامة مجرد غرض أكاديمي. ذلك لأن هذا التصور يهم المغرب السياسي ماضياً وحاضراً ولو بصفة ضمنية يستنتجها الباحث من الممارسة السياسية للسلطات العليا في البلاد[2].

فبالإضافة إلى أن الملكية المغربية تشارك الشيعة الإنتماء إلى البيت النبوي، نلاحظ أن بعض الأفكار الشيعية الصرفة تتخلل ضمنياً الممارسة السياسية المغربية. وأقرب مثال لرجل القانون في هذا الصدد هو الحصانة والقداسة التي يتمتع بها الملك المغربي قانونياً[3] ودستورياً[4]؛ وكذا الحصانة التي تتمتع بها الظهائر الملكية أمام القضاء، هذه الحصانة

(1) أنظر مجموعة هذه الأطروحات في : — A. Agnouche. — op. cit. pp. 365 et s.

(2) كمثال، نعلم أن المراسلات الادارية المغربية تبتدىء كلها بعبارة : «سلام تام **بوجود مولانا الإمام**».

(3) أنظر القانون الجنائي المغربي (ظهير 1962/11/16)، الفصول 163 وما بعدها.

(4) يقول الفصل 23 من الدستور الحالي : «شخص الملك مقدس لا تنتهك حرمته».

التي يرجع أحد أسبابها إلى فكرة العصمة التي تجعل من الإمام شخصاً مقدساً لا يجوز له الخطأ(1).

كما نجد هذا التفاعل الإيجابي مع الفكر الشيعي عند بعض المؤرخين المعروفين بولائهم اللامشروط للدولة العلوية وسلاطينها. فهذا المؤرخ محمد بن أحمد أكنسوس يعطينا تعريفين للإمامة، دون أن يعير اي اهتمام لتناقضهما الصارخ من الناحية المذهبية. والغريب هو أنه في تعاريفه هذه نجده ينطلق من فقيه مغربي آخر هو عبد القادر الفاسي (1598ـــ1680) والذي يميز بين نوعين من السلطة : إحداهما ظاهرة، سياسية وهي الخلافة؛ والأخرى غيبية، باطنة ولا متناهية وهي الإمامة(2). زد على ذلك التأكيد المبالغ فيه على قداسة السلطان المغربي. هذا التأكيد الذي لا يضاهيه الا مغالاة الشيعة في تقديس الأئمة المعصومين. فإذا كان قتل الخليفة أمراً شبه جائز عند أهل السنة انطلاقاً من أمثلة قتل عثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب، وعلي بن ابي طالب، وخلفاء بني أمية، وبني العباس، وحتى بعض ملوك السعديين المغاربة، فمن المؤكد أن مثل هذه الجريمة غير مسموح بها عند الشيعة، كما أنها محرمة تماماً ـــ اجتماعياً وقانونياً ـــ عند السلطة العلوية المغربية .

وتجدر الإشارة إلى أن نقطة انطلاق الفكر السياسي الشيعي تكمن في التأكيد على دور استعمال العقل في تأويل النصوص الدينية الإسلامية، القرآنية منها والحديثية. فنظرية الإجتهاد أدت بالشيعيين ـــ منذ البداية ـــ إلى التمييز بين ظاهر النصوص وباطنها، مكونين بذلك منهجية فريدة من نوعها في فهم وممارسة الإسلام ومختلفة تماماً عن الإسلام السني الذي يرفض التأويل من أساسه انطلاقاً من الآية «لا يعلم تأويله الا الله».

وتبعاً لهذه المنهجية، ذهب الشيعيون إلى القول بأن الإمامة عماد الدين وأساس الإسلام، كالشهادة والصلاة والصوم والحج والزكاة، وليس للأمة حق القول والفعل فيها أو مناقشتها لأنها فرائض فرضها الله عليها. فما دام أن الأمة لم تختر نبيها، فهي تمنع من اختيار إمامها. فمهمتا الأول والثاني مرتبطتان ومتكاملتان : إذ النبي صاحب رسالة تشريعية؛ وهذه الرسالة لا بد لها من إمام يظهر للناس حقيقتها.

---

(1) انظر فكرة قداسة السلطان المغربي في : A. Agnouche - op. cit. pp. 226 et S
ـــ وأنظر فكرة حصانة الظهائر الملكية في :
محمد أشركي : «الظهير الملكي الشريف في القانون العام المغربي»، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1983.

(2) محمد اكنسوس : «الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، فاس 1936، ص : 12 ـــ 4.

من هذا المنظور، يخلص الفكر الشيعي إلى القول بأن الرسول يكتفي بإعطاء ظاهر الوحي الالهي للأمة، أي الشريعة الإسلامية كمجموعة من الممارسات التعبدية الظاهرة (الصلاة، الصوم، الحج الخ..)؛ في حين أن الإمام يتكلف بإمداد الأمة بباطن الشريعة، أي حقيقة الإيمان بالله. فالنبي والإمام بهذا المفهوم يكونان وجهين لنفس الحقيقة : الحقيقة الالهية التي هي أساس الإسلام (1)

من هذا المنطلق، يؤكد الشيعيون على أن من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة الجاهلية، ومن مات ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة الجاهلية (2).

والإمامة في التصور الشيعي منحصرة في علي بن أبي طالب وفي سلالته من فاطمة بنت الرسول، وذلك انطلاقاً من عدة آيات قرآنية مفسرة عن طريق منهجية التأويل الذي يعتمده الشيعة، وانطلاقاً من بعض الأحاديث الظاهرة التي لا تحتاج تأويلاً كالحديث : «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه».

وباختصار، يمكن القول بأن الإمامة تبعاً للفكر الشيعي تجد قوتها ومغزاها في مفهوم «الولاية» (بفتح الواو) التي تعني «الوفاء الروحي لله». «فأولياء الله» (دوستان إخودا) هم الأنبياء والأئمة المعصومون الذين لا يجوز لهم الخطأ والخطيئة، فهم يشكلون النخبة أو الصفوة التي ألهمها الله بعنايته، وكشف لها عن أسراره وأسرار الكون والأسرار السرمدية.

وأخيراً، إلى جانب هذا المنظور اللاهوتي واللاتاريخي للإمامة والذي ينفي تدخل الأمة في اختيار الإمام، نجد المنظور السني الذي بقي ملتصقاً بالتصور التاريخي للسياسة وممارسة السلطة.

المطلب الثاني :

نظرية الإختيار الحر أو الموقف السني من مسألة الخلافة :

بالتأكيد على فكرة الإختيار الحر، أي اختيار الأمة لإمامها، يذهب السنيون إلى دحض وتفنيد حجج الشيعة في مسألة الإمامة.

(1) حول الفكر السياسي الشيعي عند : .Henry Corbin

— "Histoire de la philosophie islamique" Gallimard, 1964.

— "Les cahiers de l'Herne", sous la direction de Constantin Tacou, 1981.

(2) صدد العلاقة بين النبي والإمام، راجع :

الحافظ رجب البرسي : «مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين»، دار الاندلس، بيروت، 1978.

فقد أنكر أبو بكر الباقلاني (توفي سنة 1013م)، عدو المعتزلة والشيعة، أن يكون النبي محمد قد عين من سيخلفه من بعده على رأس الأمة الإسلامية لأن ذلك من الأمور الخطيرة التي ما كان لها أن تغيب عن علم الصحابة والتابعين. فالرسول كان يعين أمراء الجيش والقضاة والولاة، وكانت هذه التعيينات تقع على مرأى ومسمع من الجميع، إذ كان يقام لها الإشهار اللازم؛ فما بالك بمنصب الإمامة الذي هو أكثر خطورة وأكثر أهمية. فالنص على الإمام لم يحدث به (بفتح الدال وتشديدها) ولم يتوارثه المحدثون ولا الصحابة(1).

من هذا المنظور، لا يمكن للإمامة أن ترتقي إلى مرتبة الفرائض وأعمدة الدين الإسلامي كالحج والصوم والشهادة التي نص عليها الإسلام صراحة وعلانية. فهي لا تعدو أن تكون ضرورية للحياة البشرية بحكم العقل. وخير دليل على ذلك هو الإرتباك الذي حصل للمسلمين الأوائل بعيد موت محمد، وعدم الإتفاق على من يصلح لخلافة مؤسس الدولة الإسلامية. فهذا الإرتباك وهذا الصراع راجعان إلى الإنعدام الأصلي لنص صريح على وجوب أو عدم وجوب الخلافة(2).

من هذه الملاحظة، ينطلق فكر المعتزلة حول المسألة. فالإنسان بالنسبة إليهم، وانطلاقاً من الفكر الأرسطي، حيوان سياسي واجتماعي، وهذا يحتم عليه العيش بين أبناء جنسه. فتكامل المصالح الفردية تفرض العيش وسط الجماعة البشرية. ولأجل حسم وضبط الصراعات الناتجة عن تعارض المصالح، فلا بد من سلطة سياسية قادرة على ضمان النظام والسكينة. وهذه هي وظيفة الإمام في المجتمع الإسلامي. وفي هذه الحالة، تكون الأمة الإسلامية أحوج من غيرها إلى زعيم أو قائد يسهر على صحتها المادية والروحية، وهو الإمام الذي يعهد إليه بالعمل على تحقيق آمال المسلمين ومثلهم العليا. وذلك بتطبيق الشريعة. وبذلك يكون إجماع الأمة حول وجوب الإمامة إجماعاً بحكم العقل وحده. وقد ذهب الجاحظ في هذا السياق إلى القول بأنه إذا كان البشر عاجزاً عن معرفة مصالحه المادية وتدبيرها تدبيراً محكماً، فهو عاجز أكثر عن إدراك مصالحه الروحية وكيفية نجاته الأخروية. وهذا العجز راجع إلى صعوبة إدراك العلوم الدينية والإلهية. فالبشر لا يدرك

(1) أبو بكر الباقلاني : «التمهيد»، تقديم محمود الخديري ومحمود عبد الهادي أبو رضا، القاهرة 1947، ص. 165. انظر كذلك :

عبد الرحمن بدوي : «مذاهب الإسلاميين»، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، الجزء الاول وعنوانه «المعتزلة والأشاعرة»، ص. 629.

(2) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع، ص : 630.

هذه العلوم إلا بواسطة التعلم والتربية المتواصلة والمستمرة التي لا تتم إلا بتواجد الإمام على رأس الأمة [1].

أما فقيه الأشعرية، أبو الحسن الماوردي، فرغم اعترافه بالضرورة العقلية للإمامة، فهو يقول بوجوبها الشرعي بدليل النص القرآني الذي يقول : «ياأيها الذين آمنوا، أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم». ويكون بذلك الله قد فرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرون علينا» [2].

وفي نفس السياق، نصادف أفكار أبي حامد الغزالي حيث نجده في كتابه «الإقتصاد في الإعتقاد» يمزج هو الآخر بين المعيارين الشرعي والعقلي ليثبت وجوب الإمامة. فوجود الإمام على رأس الدولة ضرورة مطابقة للعقل، لكن وجوب وجوده معلن عنه بالإجماع. فالصراع الطبيعي بين البشر لا يمكن أن يحسم فيه إلا سلطان قوي، الا إمام معين تعييناً مشروعاً وشرعياً يكلف شخصياً بتدبير شؤون الدولة ويعطي بذلك شرعية لكل من يمارس السلطة في هذه الدولة كالولاة والقضاة وأمراء الجيش. ويضيف صاحب كتاب «إحياء علوم الدين» أنه لا بد من إمام قوي يحفظ النظام والسكينة حتى يتسنى للدين أن يمارس في غياب كل فتنة وكل شغب. وذلك لأن المشرع الأسمى قد أمر بالتطبيق وبالممارسة المستمرة واللامتناهية لشعائر دينه. فهذا هو السبب الأساسي الذي جعل المسلمين يجمعون على وجوب الإمامة منذ إجماع الصحابة بعد موت الرسول محمد [3].

نفس المزج بين المعيارين العقلي والشرعي نجده عند العلامة عبد الرحمن بن خلدون، فهو يرى أن غياب الحاكم لا يمكن أن يفضي إلا للفوضى المؤدية إلى إبادة البشرية، في حين أن صيانة الجنس البشري هي من الأهداف الأساسية التي يرمي إليها الشرع. من هذا المنطلق يذهب صاحب «المقدمة» إلى القول بأن مجتمعاً يؤمن برسالة سماوية، لا يمكن أن تكون فيه مسألة الحكم السياسي مجرد ضرورة عقلية؛ إذ لا بد للشرع من الحسم فيها. فيكون بذلك الإمام واجباً (بالشرع أي إجماع الأمة). فإذا نحن سلمنا بأن على الأمة فرض تطبيق الشريعة، فإنه سيتعين علينا إذ ذاك التسليم بأن هذا التطبيق سوف لن يكون ممكناً

(1) راجع : — Charles Pellat. — "L'Imamat dans la doctrine d'Al-Jahiz", in Studia Islamica, XV, 1961, pp. 38 et 39.

(2) أبو الحسن الماوردي : «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، دار الكتب الاسلامية بيروت، 1978، ص. 2.

(3) راجع الفكر السياسي لأبي حامد الغزالي عند :
— Henri Laoust. — "La politique de Ghazali", Genthner, 1970.

إلا بوجود قوة مادية منظمة (العصبية والغلبة) تؤدي حتماً إلى قيام سلطة سياسية، والتي تسمى في المجتمع الإسلامي بالخلافة[1].

وأخيراً، يجمع أهل السنة أن الخلافة بهذا المعنى تكون فرض كفاية لا فرض عين، أي أنه إذا قام به عنصر من الأمة، سقط عن الأعضاء الآخرين لهذه الأمة.

المبحث الثاني : شروط عقد الخلافة :

يتناول الفقهاء في هذا الباب فكرتين أساسيتين : الشروط المتعلقة بالمرشح لمنصب الخلافة وبأهل الحل والعقد، ثم فكرة تولية العهد.

المطلب الأول : شروط المرشح وشروط أهل الحل والعقد :

الفقرة الأولى : المرشح لمنصب الخلافة :

يمكن تصنيف الشروط المتعلقة بالمرشح لمنصب الخلافة ــ والتي نص عليها فقهاء الإسلام ــ تحت ستة عناوين معبرة هي :

1 ــ شرط الإنتماء لقريش : قلما نجد من الفقهاء المسلمين من أنكر القرشية كشرط أساسي لصحة عقد الإمامة (الباقلاني مثلاً)[2]. فالبغدادي والماوردي والغزالي قاموا، في الواقع، بالتكريس القانوني ــ الفقهي لسيطرة قريش على دواليب الدولة الإسلامية وانتصارها بعد موت الرسول.

أما عبد الرحمن بن خلدون، فنجده يتحايل ويراوغ في تعامله مع هذا الشرط. فهو مع الإقرار به، حاول أن يعلله ويجد له مبررات تاريخية وسياسية. فالعلامة المغربي كان يفكر ويكتب في إطار مجتمع تحكمه دولة تديرها سلالات بربرية لا تمت لقريش بصلة. فهو يقول بأن إجماع الأمة على شرط القرشية كان ظرفياً وتاريخياً، ذلك لأن قريشاً، في إطار الخلفاء الأربعة الأولين، ودولة بني أمية، ودولة بني العباس، كانت تمثل العصبية القوية التي بدونها ما كان للقبائل العربية أن تتحد تحت سلطة دولة واحدة وموحدة. ولكن انهيار الإمبراطورية الإسلامية وبلقنتها دفع الفقهاء إلى تجاوز شرط القرشية وعدم الإهتمام بها. من

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون : «المقدمة»، نفس المرجع، ص. 151 وما يليها.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، ص. 153.

هذا المنطق التاريخي، يخلص ابن خلدون إلى القول، بأن الإمام، يجب أن يكون دائماً منحدراً من الشريحة الإجتماعية (هنا القبلية) الأكثر عصبية[1]. وبقوله هذا، يكون العلامة المغربي في مأمن من سطو سلاطين بني مرين ذوي الإنتماء البربري.

2 ــ **شرط العلم** : جل فقهاء الإسلام يشترطون في الإمام أن يكون عالماً. فالبغدادي يشترط فيه أن يكون مجتهداً وعالماً بمناهج الإجتهاد[2]. وابن خلدون يذهب إلى أن شرط العلم شرط مؤكد، لأن الإمام مطالب بتطبيق الشريعة وإقامة حدود الله، وهذا لا يتأتى له إلا بمعرفة دقيقة بالشرع. لذلك ــ يقول صاحب المقدمة ــ وجب عليه أن يكون مجتهداً، لا مقلداً، لأن التقليد من نقائض الإمامة[3]. أما الماوردي، فهو يضيف إلى شرط العلم، شرط : «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح». [4]

ويبقى أبو حامد الغزالي، الفقيه المسلم الوحيد، الذي لم يهتم بمسألة العلم كشرط من شروط الإمامة. فالمهم بالنسبة إليه، هو تواجد سلطة قوية تحافظ على النظام السياسي ــ الإجتماعي القائم تقام في ظله الشعائر الدينية، لأن الهدف من السياسة في نظر الغزالي هو ممارسة التعبد. أما العلم فهو من اختصاص العلماء الذين جعل منهم صاحب «كتاب إحياء علوم الدين» ورثة للأنبياء.

3 ــ **شرط البلوغ** : الغريب في هذا الاطار، هو أن الفقهاء لم يعيروا هذه المسألة أي اهتمام. فأبو حامد الغزالي هو الفقيه الوحيد الذي أكد على ضرورة بلوغ المرشح لمنصب الخلافة[5]. ونرى أن السبب في صمت الفقهاء عن هذا الشرط يرجع إلى أن التاريخ الحقيقي لممارسة الخلافة أفرز عدة حالات لخلفاء قاصرين وغير بالغين خاصة عند أمويي الأندلس، وعند العباسيين، وحتى عند السلالات السياسية المغربية كبني مرين. من هذا المنطلق، نعتقد أنه ليس لنا الحق ــ كباحثين ــ في استنتاج شرط البلوغ من مجرد قراءة تجميعية للشروط الأخرى. ما دام أن الفقهاء أنفسهم التزموا الصمت في هذه المسألة.

4 ــ **شرط الكفاية** : يقرن أبو الحسن الماوردي الكفاية «بالشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو»[6]. وقد أكد جل الفقهاء على شرط الكفاية

(1) نفس المرجع، ص. 153ــ154ــ155.

(2) يوسف أيبش : «نصوص الفكر السياسي الإسلامي»، دار الطليعة، بيروت. 1966، أنظر النص الخاص بعبد القاهر البغدادي.

(3) ابن خلدون، المرجع المشار اليه سابقاً، ص. 152.

(4) أبو الحسن الماوردي، المرجع المشار اليه سابقاً، ص. 6و7.

(5) يوسف أيبش، المرجع السابق، ص. 316.

(6) الماوردي، المرجع السابق، ص. 7.

كشرط من شروط الإمامة. فهي عند ابن خلدون أن يكون الإمام حازماً في إقامة الحدود وعارفاً بفنون الحرب وقيادة الجموع، ومدركاً للعصبيات القبلية ولخدع الحروب.[1].

5 ـ الشروط الأخلاقية : منذ كتابات عبد القاهر البغدادي والفقهاء يلحون على الشروط الأخلاقية التي يجب أن تتوفر في المرشح لمنصب الخلافة. فصاحب «إحياء علوم الدين» يستعمل كلمة «الورع». في حين يستعمل صاحب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» كلمة «العدالة». ويمكننا القول بأن الورع هو تطبيق للعدالة، والعدالة مصطلح لا علاقة له بمفهوم العدل في معنى Justice، وإنما تعني كف اليد واللسان عن الإتيان بالمعاصي والذنوب المحرمة شرعياً[2].

6 ـ الشروط المتعلقة بشخص المرشح : وهي على التوالي : 1 ـ سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. 2 ـ سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. 3 ـ شرط الذكورة[3]. 4 ـ شرط الحرية[4].

الفقرة الثانية : الشروط المتعلقة بأهل الحل والعقد :

يرى فقهاء الإسلام على أن الخلافة عقد بين طرفين : المرشح للمنصب من جهة، وأهل الحل والعقد من جهة ثانية. وأهل الحل والعقد هم عادة العلماء والأعيان الكبار للدولة الذين تقع عليهم المعرفة العينية والشخصية للإمام؛ في حين أن سواد الأمة يأتي في المرتبة الثانية ويكتفي بمعرفة الخبر وتزكيته، أي بمعرفة أن منصب الإمامة قد سلم لشخص تتوفر فيه كل الشروط[5]. ذلك لأن في تصور المسلمين يبقى أهل الحل والعقد المترجمين الحقيقيين و«الطبيعيين» لضمير الأمة ورغباتها.

من هذا المنطلق، يقول الفقيه الشافعي النووي، إن الإمامة لا يمكن عقدها بدون قبول أهل الحل والعقد، لأن هذا القبول وحده هو الذي يجر وراءه قبول سائر الأمة. ذلك لأنهم كما يقول تقي الدين بن تيمية، يتمتعون بقوة وسلطة معنوية من شأنها تحريك باقي

---

(1) بن خلدون، المرجع السابق، ص. 152.

(2) يوسف أيبش، المرجع السابق، ص. 310 وما يليها.

(3) شرط الذكورة هذا لا تؤمن به فرقة «الشبيبية» من الخوارج.

(4) محمد فتحي عثمان : «من أصول الفكر السياسي الاسلامي»، مطبعة الرسالة، بيروت، 1979، ص. 373—382.

(5) أبو الحسن الماوردي، المرجع السابق، ص. 7.

أعضاء الأمة. نفس الفكرة نجدها عند الغزالي حينما يقول بأن الإمام يكون إماماً شرعياً بمجرد بيعة رجل واحد، إذا كان هذا الرجل من أصحاب الشوكة والعصبية، مطاعاً من طرف الجميع بحيث «إن مال مال معه الجمهور»[1].

وانطلاقاً من نظرية العصبية، يذهب عبد الرحمن بن خلدون إلى أن أهل الحل والعقد يمثلون تلك القوة السياسية والإجتماعية المهيمنة في فترة تاريخية معينة والتي تقوم بإضفاء الشرعية اللازمة على سلطة من تسند إليه أمور الأمة الإسلامية. وبذلك يكون لكل دولة أهل حل وعقد منبثقين إسمياً أو عضوياً من السلالة الحاكمة نفسها[2].

إلى جانب هذه الملاحظات السياسية، نجد أن جل الفقهاء يجمعون على ثلاثة شروط يجب توفرها في أهل الحل والعقد، وهي : 1 ــ العدالة الجامعة لشروطها، 2 ــ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها؛ 3 ــ الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[3].

غير أن ما أثار الجدل بين الفقهاء هو معرفة العدد الذي بموجبه يصح عقد الخلافة.

فالفقيه الحنبلي أبو يعلى يقول في كتابه «الأحكام السلطانية» : «فأما انعقادها (أي الخلافة) باختيار أهل الحل والعقد، فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد». من هذا المنظور، يكون لعقد الإمامة نفس القوة الشرعية التي تتمتع بها قاعدة الإجماع المعروفة في الشرع الإسلامي، ويكون بذلك عقد الإمامة مصدراً شرعياً يضفي الشرعية اللازمة على كل انتاج سياسي أو حقوقي للدولة ولسائر دواليبها. هذا الرأي هو رأي طلحة بن عبيد الله، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وعائشة. وكل الصحابة الذين رفضوا بيعة علي بن أبي طالب[4].

ويقول ابو علي الجبائي فقيه البصرة، إن الإمامة يمكن عقدها من طرف خمسة رجال، وهو أدنى عدد تصح به الإمامة. ويمكن لهؤلاء الخمسة أن يفوضوا حقهم في اختيار الإمام إلى واحد منهم. وقد استدل الجبائي على ذلك بأن بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة

---

(1) محمد فتحي عثمان، نفس المرجع، ص. 409ــ410.

(2) بن خلدون، المقدمة، نفس المرجع، ص. 159ــ166.

(3) الماوردي، نفس المرجع، ص. 6.

(4) يوسف أيبش، نفس المرجع، صفحات 212ــ241ــ242، أنظر كذلك محمد فتحي عثمان، نفس المرجع، ص. 407ــ408.

(وهم عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة، وأسيد بن حضير، وبشير بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة)، وكذا بعية عثمان بن عفان حينما فوض خمسة من مجلس الستة حقهم في الإختيار إلى عبد الرحمن بن عوف[1].

أما مدرسة الكوفة، فتقول بجواز ثلاثة من أهل الحل والعقد، وذلك قياساً على عقد الزواج الذي يصح بولي وشاهدين[2].

ويأتي أبو الحسن الأشعري، ومن بعده الغزالي والشهرستاني، ليقولوا بأن الإمامة تصح باختيار وبيعة رجل واحد يتكلم باسم الأمة جمعاء. ويستدل هؤلاء على قولهم هذا بموقف العباس بن عبد المطلب، عم الرسول، عندما قال لعلي بن أبي طالب يوم «السقيفة» : «أمدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك إثنان»[3].

أما القلانسي، فيذهب إلى أن عقد الإمامة يصح بتدخل العلماء والمجتهدين الحاضرين في عاصمة الدولة وقت تعيين الإمام، وأن عددهم لا يهم[4].

المطلب الثاني : الخلافة ومسألة تولية العهد :

هل يمكن للخليفة أن يعين ولياً للعهد يخلفه على رأس الدولة ؟ وهل يلتزم أهل الحل والعقد بهذا التعيين ؟

هذان سؤالان وضعا من طرف فقهاء الإسلام للتحايل على قاعدة وراثة الحكم وتعليلها. هذه القاعدة التي تبنتها الدولة الإسلامية منذ نشأتها[5].

(1) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجعص. 327. انظر كذلك محمد فتحي عثمان، نفس المرجع، ص. 408.

(2) الماوردي، نفس المرجع، ص. 7و8.

(3) الماوردي، نفس المرجع، ص. 7.

(4) محمد فتحي عثمان، نفس المرجع، ص. 408.

(5) من جانب علم السياسة، يجب الا نجعل مقولة «وراثة الحكم» مقصورة على الوراثة من الآباء الى الأبناء. بل يجب أن تتعدى هذا المعنى الضيق لتشمل الوراثة داخل نفس القبيلة أو نفس الفرع القبلي أو نفس العائلة. بهذا المعنى، تكون خلافة الأئمة الأربعة الأولين خلافة وراثية، لأنها حصرت في نفس الفرع القبلي. إضافة الى هذا، يجب التأكيد على أن معاوية بن ابي سفيان قد ظلمه المحللون السياسيون والفقهاء عندما جعلوا منه مبتدع الحكم الوراثي في تاريخ الاسلام. ذلك لأن الحسن بن علي خلف أباه علياً بن أبي طالب بعد قتله. واستمر على رأس الدولة الاسلامية لعدة أشهر قبل أن يتنازل لمعاوية بن ابي سفيان عن حقه في الخلافة !

وقد اختزل ابن حزم وجهة نظر فقهاء الإسلام من مشكل الوراثة في قوله : «ولا خلاف من أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها (أي الخلافة)»[1]. أما القاضي أبو يعلى فيقول في كتابه «المعتمد في أصول الدين» : «ولا تستحق الإمامة بالميراث»[2] ويقول عبد القاهر البغدادي : «كل من قال بإمامة أبي بكر، قال أن الإمامة لا تكون موروثة». [3] وأخيراً، يكتب ابن خلدون في مقدمته : «وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية».[4]

غير أن الواقع السياسي للدولة الإسلامية منذ قتل علي بن أبي طالب، كان على عكس هذه المقولات الفقهية الناتجة ــ ولا شك ــ عن حسن نية رجال الدين. وقد انتبه هؤلاء إلى هذا الواقع السياسي، وحاولوا مراوغته والتحايل عليه.[5]

فهذا صاحب «المعتمد في أصول الدين» يقول : «ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام من بعده، ولا يحتاج ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد في ذلك ولا بعضهم... والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضا بعض الأمة أن عهده إلى غيره **ليس بعقد للإمامة**». ذلك لأن أهل الحل والعقد لا يهتمون بولاية العهد بقدرما يهتمون بالبيعة النهائية، أي عقد الإمامة. فبعد موت الإمام الأول، يجتمع هؤلاء ليقرروا ما إذا كان المعهود له أهلا للخلافة أم لا، وهل تتوفر فيه الشروط الشرعية أم لا[6]. وفي هذا الإطار، يتساءل الفقهاء عن الدور الذي سوف يلعبه أهل الحل والعقد. فالماوردي يعطينا رأيين حول المسألة.

1 ــ إذا كان ولي العهد ولداً أو والداً، فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب أحدها : لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالد ولا لولد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة له، لأن ذلك منه تزكية له يجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم، وهو لايجوز أن يشهد لوالد ولا لولد،

---

(1) محمد فتحي عثمان، نفس المرجع، ص. 433.

(2) المرجع السابق، ص. 433.

(3) يوسف أيبش، نفس المرجع، ص. 224.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، نفس المرجع، ص. 167.

(5) ذلك لأن الاساسي بالنسبة للفقهاء هو الحفاظ على النظام السياسي ــ كيفما كان شكله ونوعه، حتى يحافظ على الاسلام ولو على شكل تعبدات ظاهرية. فقد قال الغزالي ما معناه : لو قضينا بزوال الإمارات لزال الاسلام. انظر في هذا الصدد : عبد الله العروي : «مفهوم الدولة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

(6) يوسف أيبش، نفس المرجع، ص. 224. ومحمد فتحي عثمان، نفس المرجع، ص. 436ـــ437.

ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه. والمذهب الثاني : يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته، ولا سبيلاً إلى معارضته، وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده. والمذهب الثالث : أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز عقدهـا لولده، لأن ممايلة الولد أكثر من ممايلة الوالد. فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها[1].

2 ــ فإن لم يكن ولي العهد ولداً ولا والداً، جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الإختيار. لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أم لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الإختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار. والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى. وقوله فيها أنفذ[2].

وأخيراً، يمكن للإمام أن يعهد لإثنين أو ثلاثة جملة واحدة. وفي هذه الحالة يميز الماوردي بين نوعين[3].

1 ــ النوع الأول : إذا لم يعهد لهم بالتتابع، وجب تدخل أهل الحل والعقد لاختيار من هو أنسب للأمة.

2 ــ النوع الثاني : إذا عهد لهم بالتتابع، في هذه الحالة يقول الماوردي أن كثيراً ما يريد الإمام الجديد حصر الإمامة في ذريته. وذلك بتعيين أحداً من أبنائه كولي للعهد وإقصاء منافسيه. والفقيه الأشعري يعترف للإمام بهذه الصلاحية دون تدخل أهل الحل والعقد.

المبحث الثالث : صلاحيات الإمام وواجبات الأمة :

سوف يتضح في هذا الإطار، أن الهم الأساسي الذي كان يحرك الفقهاء هو تقوية مركز الإمام وسلطاته، وعدم الإكتراث بالأمة كأفراد. هذا الموقف يفهم بسهولة إذا ما علمنا أن ما كتب حول علاقة الحاكم بالمحكوم في الحاضرة الإسلامية جاء بعد الشعور

(1) الماوردي، نفس المرجع، ص. 8 وما يليها.
(2) أبو الحسن الماوردي، نفس المرجع، ص. 10.
(3) بو الحسن الماوردي، نفس المرجع، ص. 13.

بالوهن الذي أصاب الدولة العباسية نتيجة لتهميش الخليفة سياسياً وتسلط الموالي على دواليب الدولة الإسلامية. من هنا أمكننا القول بأن حقيقة الخلافة الإسلامية ترتكز على المعادلة الأساسية التالية : استقالة المحكوم وهيمنة الحاكم[1].

المطلب الأول : صلاحيات الإمام :

هناك صلاحيات عشرة نجدها عند كل من أبي يعلى والماوردي وأبي حامد الغزالي وهي :

1 ـــ حفظ الدين على أحواله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجَّم (بفتح الجيم وتشديدها) مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

2 ـــ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

3 ـــ حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

4 ـــ إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الإنتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

5 ـــ تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً.

6 ـــ جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة.

7 ـــ جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

---

[1] على هذا المستوى من التحليل، تدحض الفكرة القائلة بأن هناك ما يسمى «بقانون دستوري إسلامي». ذلك لأن القانون الدستوري كان نتيجة للمعادلة التالية : «تقييد سلطات الحاكم انطلاقاً من التأكيد على توسيع سلطات المحكوم وحقه اللامشروط في مراقبة الحاكم. بالإضافة الى التأكيد على مبادىء الحرية والمساواة والديمقراطية، ثم الطابع البشري، لا الديني، للقوانين التي تضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم. أنظر :
A. Agnouche - op. cit. pp. 365 et S.

8 ــ تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

9 ــ استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض لهم من الأعمال ووكل إليهم من الأموال.

10 ــ أن يباشر مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يحول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة. فقد يخون الأمين ويغش الناصح(1).

المطلب الثاني : واجبات الأمة :

إذا قام الإمام بواجباته على أحسن وجه، وجبت الطاعة المطلقة على الأمة، كما وجبت عليها نصرته في كل وقت وحين. هذه الطاعة تظل قائمة ما لم يتغير حال الإمام.

وحال الإمام يتغير بشيئين : جرح في عدالته، أو نقص في بدنه، وأخطر الجرحين، الجرح في العدالة والمؤدي حتماً إلى الفسق. فالفسق يكون إما بالجري وراء الشهوة، أو السقوط في الشبهة لأحكام القرآن والسنة(2).

فأبو عثمان الجاحظ هو أول مفكر تطرق لمسألة تغيير حال الإمام وموقف الأمة من هذا التغيير. فهو يقول أن في هذه الحالة، يجب على أفراد الرعية خلع هذا الإمام. غير أن صاحب «كتاب الحيوان» يجعل من هذا الواجب مجرد إمكانية يمكن اللجوء إليها(3). أما الفقهاء الذين أتوا بعد الجاحظ، فقد تجنبوا هذه المسألة ولم يتركوا لنا مؤلفات يمكن أن نستنتج منها مسطرة لخلع الإمام الفاسق. وذلك لأن هؤلاء الفقهاء كانوا يخافون من التعقيدات المترتبة عن البيعات الكثيرة والمتتالية، وكذا من الفراغ السياسي الذي يحدثه الخلع. في نفس الوقت، نجدهم قد اهتموا كثيراً بتثبيت شرعية الحاكم ولم يهتموا بعدم شرعيته وإمكانية خلعه. فابن جماعة مثلاً، ذهب إلى القول بأن الطاعة واجبة على الرعية حتى ولو كان الحكم جائراً وفاسقاً، ذلك لأن انعدام السلطة لا يمكن أن يؤدي إلا للفوضى التي يستحيل معها القيام بالواجبات الدينية والممارسات التعبدية.(4)

* * *

(1) أنظر الماوردي، نفس المرجع، ص. 15ــ16.

(2) الماوردي، نفس المرجع، ص. 17 وما يليها.

(3) انظر : Charles Pellat. — "L'Imamat dans la doctrine d'Al-Jahiz", op. cit. p 38.

(4)-- A.K.S. Lambton. — "Khalifa", Encyclopédie de l'Islam, T. 4, p. 982

هكذا إذاً، فالتقاء الواقع القبلي بالميراث السياسي الإسلامي ساعد كثيراً على استمرارية الحكم السلالي في المغرب. وستظهر فاعلية التقاء هذين العاملين بصورة أوضح. وذلك عند محاولة رصدنا لمفهوم الدولة في المغرب.

القسم الثاني

رصد مفهوم الدولة
في التاريخ السياسي المغربي

لقد سبق وأن أوضحنا المشكل الاصطلاحي ــ المعرفي المتعلق بمفهوم الدولة في الحقلين الدلاليين العربي ــ الإسلامي والأوروبي ــ الغربي. يبقى علينا الآن أن نبحث في التاريخ السياسي المغربي عن الشواهد الواقعية لتحليلنا السالف.

نعتقد أن التاريخ المغربي أفرز تجربتين في ميدان إنشاء الدولة كمركز أساسي لإنتاج القرارات السياسية التي تهم الجماعة البشرية المغربية بصفة شاملة، هناك ما سنطلق عليه مصطلح الدولة القبلية، وهذا النوع يخضع للتعريف الذي أسلفناه انطلاقاً من الأدبيات الخلدونية. وهناك ما اصطلحنا على تسميته بالدولة الشريفية والتي تخضع لمعايير تاريخية ومعرفية سندرسها في أوانها. ولنعطي الآن الخطوط العريضة التي تطبع كل نوع على حدة.

1 ــ الدولة القبلية : تنبثق الدولة القبلية عن حركة قبلية تتجسد في المطالبة بالسلطة السياسية من طرف قبيلة أو اتحاد قبلي. وذلك عبر عصبية بدوية تطعمها دعوة دينية تنادي بإصلاح ديني ــ سياسي ــ اجتماعي؛ وتطعن في الشرعية السياسية للدولة القائمة. ومن المميزات الأساسية لهذه الدولة ما يلي :

أ ــ كثيراً ما تكون هذه الدولة عبارة عن مطالبة إحدى الاتحاديات القبلية المغربية الكبرى بدورها في ممارسة السلطة (زناتة، ثم صنهاجة، فمصمودة، ثم زناتة من جديد).

ب ــ تكون هذه الدولة تعبيراً عن الخصوصيات البربرية وعن إرادة البربر في التميز عن الإسلام والسياسة المشرقيين العربيين، كما تكون تعبيراً عن إرادة المغاربة في الإستقلال السياسي ــ الديني.

ج ــ غير أن هذا لا يمنع هذه الدولة من أن تكون في الغالب مرتبطة في شرعيتها السياسية ــ الدينية بمركز خلافي (نسبة للخلافة الإسلامية) أجنبي عن المغرب. وتكون بذلك الدولة تدين بالولاء. ولو إسمياً لهذاا المركز الخلافي (مثل الدول الزناتية. والمرابطين، والمرينيين).

د ــ تكون العلاقة بين الفاعلين في الحقل السياسي ــ الديني، أي السلطان، والفقهاء، والزوايا شبه متساوية في إطار النشاط الديني ــ السياسي اليومي. فقلما تكون العلاقة بين هذا الثالوث علاقة سلطوية.

هـ ــ طابع هذه الدولة هو الجهاد الخارجي. فالإتحاد القبلي الذي يمارس السلطة يجعل من الجهاد ونشر الدين الإسلامي في الخارج موضوعه ونشاطه اليومي. فهو يكسبه أرباحاً معنوية فيما يتعلق بشرعيته السياسية، وأرباحاً مادية تتقاسمها القبائل السائدة والمكونة للاتحاد السياسي.

2 ــ **الدولة الشريفية** : تعد الحركة الشريفية (نسبة إلى الشرفاء حفدة الرسول من بنته فاطمة وعلي بن أبي طالب) رد فعل ضد الإحتلال الأجنبي للمغرب في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، وضد التشتيت السياسي الذي عرفه المغرب في هذه الفترة. وتتميز الدولة الشريفية بالمميزات التالية :

أ ــ عدم انتماء هذه الدولة إلى قبيلة أو اتحاد قبلي معين. إذ يبقى هدف الدولة الشريفية التعالي على القبائل. ومحاولة إخضاع هذه الأخيرة لسلطة موحدة و«محايدة» بالسنبة للنزاعات القبلية.

ب ــ من هذا المنطلق يظهر السلطان الشريف، على عكس السلطان العصبوي (بفتح الصاد) أو القبلي بمظهر الحكم الأجنبي الذي لا يخوض في غمار الصراع العصبي.

ج ــ الدولة الشريفية لا ترتبط في شرعيتها السياسية بمركز خلافي معين. بل تظهر بمظهر القيمة (بكسر الياء وتشديدها) على الخلافة الإسلامية السنية، فالسلطان الشريف خليفة سني وأمير للمؤمنين لكونه ينحدر من السلالة النبوية.

د ــ تكون العلاقة بين الفاعلين في الحقل الديني ــ السياسي، أي السلطان والفقهاء وأرباب الزوايا، علاقة متمايزة ومتفاوتة. فالسلطان يظهر بمظهر المحتكر للإنتاج الرمزي (الديني ــ السياسي)، ويبقى مدبرو المقدس اليومي الآخرون في موقع التبعية والولاء.

هـ ــ طابع هذه الدولة يبقى الجهاد الدفاعي ضد الغزو الأوروبي وإعادة إحياء السنة السياسية الدينية الإسلامية، وكذلك تقوية الجبهة الداخلية وخلق شروط بناء «الدولة ــ الأمة» (أي الدولة بالمعنى العصري الأوروبي).

الباب الأول : الدولة القبلية

يمتد تاريخ الدولة القبلية من الفتح العربي ــ الإسلامي[1] إلى نهاية دولة الم... وقيام دولة الشرفاء السعديين، أي ما يقارب ثمانية قرون من الزمن. وسنتتبع في هذا الباب المراحل التي قطعتها هذه الدولة القبلية منذ تجاربها الأولى والمتمثلة في الثورات المتتالية التي

1) هذا لايعني أن الدولة القبلية البربرية لم تكن معروفة قبل الفتح العربي ــ الاسلامي. فتجارب «ماسينسا» و«جوغورتا» كانت تجارب سياسية قبلية. وقد عدلنا عن دراستها لأننا نعتقد أن تاريخ هذه الدول يرتبط في المقام الاول بتاريخ «روما».

قامت بها القبائل المغربية ضد جور الأمويين والعباسيين، مارين بالتجارب الإستقلالية الأخرى التي قامت بها الاتحادات القبلية المغربية الكبرى والمتمثلة في كل من صنهاجة (المرابطون)، ومصمودة (الموحدون)، وزناتة (المرينيون).

المبحث الأول : التجارب القبلية الأولى

التمهيد للإستقلال السياسي والعقائدي

عرفت التجارب القبلية مرحلتين أساسيتين : المرحلة الأولى وتمتد من سنة 740م. تاريخ تأسيس الدولة البرغواطية، إلى سنة 922م.تاريخ نهاية حكم الأدارسة. ويمكن أن نسمي هذه الفترة بمرحلة التجارب السياسية الإنفصالية. أما المرحلة الثانية، فتمتد من سنة 922م. تاريخ سقوط الدولة الإدريسية، والشروع في إنشاء ما يمكن أن يطلق عليه «الدول التابعة»، إلى حدود سنة 1069م، السنة التي وصل فيها المرابطون إلى حكم المغرب.

المطلب الأول : الحقبة الأولى

التجارب القبلية الإنفصالية : 740م ـــ 922م

تميزت هذه الحقبة بتأسيس دولتين مغربيتين [1]، دولة البرغواطة، ثم دولة الأدارسة.

الفقرة الأولى : دولة البرغواطة :

لقد حاول جل المؤرخين [2] والجغرافيين [3] العرب تشويه وطمس معالم الدولة البرغواطية، وذلك بقولهم أنها كانت دولة بدعة وكفر وإلحاد. فصالح بن طريف، مؤسس هذه الدولة، لا يعدو أن يكون، بالنسبة لهؤلاء مجرد شخص مشعوذ ادعى النبوة والوحي، وكتب للبرغواطيين قرآناً بالبربرية يترجم فيه هذه البدع وهذا الكفر.

(1) هناك دولة ثالثة هي دولة بني مدرار، ونظرا لكونها عرفت بتأرجحها بين التبعية والاستقلال، ارتأينا العدول عن دراستها.

(2) كعبي بن ابي زرع، (توفي عام 720 هـ)، ولسان الدين بن الخطيب (توفي عام 840 هـ)، وهما سنيين.

(3) كأبي عبيد البكري (توفي عام 460 هـ) وهو سني المذهب، وأبي القاسم بن حوقل وهو جغرافي شيعي توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

وقد تحرى ابن خلدون الموضوعية في نقل تاريخهم، حيث نجده قد التزم الحياد وشكك في روايات من سبقوه. بل واعتبر هذه الأخيرة مجرد تحامل على دولة البرغواطة. وقد سلك نفس النهج زمرة من المستشرقين كـ«روجي لوتورنو» R. Letourneau، و«شارل أندريه جوليان» C. A. Julien، وحتى بعض المؤرخين العرب كسعد زغلول عبد الحميد ومحمود إسماعيل[1].

ولعله من المسلم به الآن، أن دولة البرغواطة أنشئت عقب الانتصارات العسكرية التي أحرزها البربر على الجيوش الإسلامية، وخاصة بعد هزيمة هؤلاء في معركة «الأشراف» حوالي سنة 740م.

فقبل هذا التاريخ، أي سنة 720م. نلاحظ أن البرغواطيين، ومعظمهم من برابرة مصمودة المستقرين بسهل الشاوية (تامسنا قديماً)، قد قاموا بثورة عارمة ضد سياسة الجور التي كان ينهجها خلفاء المشرق تجاه المغاربة، والذين كانوا يعتبرون أرضِ المغرب «بلاد غنيمة»، ويلزمون البربر بتأدية الجزية رغم إسلامهم. وقد شارك البرغواطيون في ثورة 740م. والثورات التي تلتها والتي قادها زعماء محنكون كميسرة السقاء، وخالد بن حميد، وأبي قرة المغيلي.

وكنتيجة لهذه السلسلة من الثورات، أنشئت عدة دول بربرية اتخذت كإطار إديولوجي لها المذاهب المناهضة للأرثوذوكسية السنية المشرقية، كالمذهب الخارجي أو المذهب الشيعي الزيدي. وهكذا أنشأ برابرة الجزائر الدولة الرستمية الخارجية سنة 761 م. وأسس برابرة سجلماسة إمارة خارجية تحت اسم الدولة المدرارية سنة 772 م. أما قبيلة أوربة فقد أنشأت دولة في شمال المغرب تحت زعامة أحد حفدة علي بن أبي طالب وهو إدريس بن عبد الله سنة 788 م.

في هذا الجو المشحون بالثورات، أنشئت دولة البرغواطة سنة 740م. والتي سوف تستمر إلى أن وصل المرابطون إلى الحكم، أي ما يزيد على الأربعة قرون. وقد استطاعت أن تصمد في وجه كل التحرشات والإعتداءات، سواء أتت من الأدارسة جيرانهم، أو من أمويي الأندلس. وقد كانت تبسط سيطرتها السياسية على رقعة إقليمية تمتد من المحيط الأطلسي إلى تخوم الأطلس المتوسط. ومن جبال الريف إلى شمال الإقليم السوسي.

---

(1) محمود اسماعيل : «مغربيات : دراسات جديدة»، الدار البيضاء، ابريل 1977، انظر مقالته تحت عنوان : «حقيقة المسألة البرغواطية : أضواء جديدة».

وانطلاقاً من الأصل البربري للدولة البرغواطية. ومن ظروف تأسيسها، وكذا من مواجهتها المستمرة للإسلام المشرقي، أكد محمود إسماعيل على أن إيديولوجية هذه الدولة لا علاقة لها بالإلحاد أو الزندقة أو الكفر. بل إديولوجية خارجية تمتاز بطابعها التعادلي، الشيء الذي جعل البرابرة يعتنقونها ليفرضوا شعار المساواة مع العرب الفاتحين، وليجعلوا من مقولة «إنما المؤمنون إخوة» حقيقة سياسية بعيدة عن السياسة الجائرة التي كانت تنهجها الخلافة المشرقية في بلاد المغرب. وهذا ما يفسر السفر الذي قام به صالح بن طريف، مؤسس هذه الدولة، إلى سوريا والعراق، حيث تعلم هناك مبادىء الخوارج الصفرية، ورجع إلى بلاده قصد تلقينها لمواطنيه من البربر جاعلاً منها إيديولوجية كفاح وصراع ضد المحتل الجائر. فحتى الروايات المتحاملة التي أوردها المؤرخون القدامى حول إديولوجية البرغواطيين تتفق تماماً مع الأفكار والمبادىء الصفرية. ففكرة الغيبة، وفكرة التقية، وفكرة «عدم أخذ زكاة المسلمين الغير الخارجيين»، وفكرة «عدم الزواج من المسلمات الغير الخارجيات»، وفكرة «الخمس صلوات في النهار والخمس صلوات في الليل»، وفكرة صوم الجُمع (بضم الجيم)، وفكرة «التطرف في العقوبات الجنائية» كقتل السارق ونفي الكاذب ورجم الزاني كلها أفكار صفرية لا علاقة لها بالزندقة أو الإلحاد أو ادعاء النبوة الزائفة.

غير أننا نرى أن رأي محمود إسماعيل هو رأي متطرف ومبالغ فيه، وذلك لأنه حصر الإيديولوجية أو الدعوة البرغواطية في الصفرية الخارجة. فإذا ما علمنا أن هؤلاء البرابرة كانوا حديثي العهد بالإسلام، فإنه يتحتم علينا حينئذ القول بأن أخبار المؤرخين القدامى، رغم المبالغة ورغم التحامل الإيديولوجي على البرغواطيين، فهي لا تخلو من حقيقة مفادها أن الطقوس والعبادات البربرية العتيقة، والتي كانت عبارة عن خليط بين اليهودية والمسيحية والوثنية، ما كان لها أن تندثر نهائياً في أواسط القرن الثامن الميلادي في المغرب البربري، فهذه الطقوس والعبادات كانت جزءاً من الثقافة البرغواطية آنذاك. وما كان على الإسلام الخارجي أو غيره والذي اعتنقه البربر إلا أن يتعايش معها ويمتزج بها، وذلك لإثبات الهوية الجماعية قصد الصمود أمام كل غزو كيفما كان نوعه، وكيفما كان الدين الذي يتستر وراءه.

وعلى كل حال، فهذه المنظومة الإديولوجية[1]، رغم التمايز بين العناصر المكونة لها، فقد شكلت الدعوة السياسية ـــ الدينية التي التفت حولها القبائل المصمودية كي تنشىء

1) محمد ولد دادة : «مفهوم الملك في المغرب»، بيروت 1977.

دولتها البرغواطية، وتقف أمام أطماع الدول المجاورة لها، أي دولة بني رستم الجزائرية، ودولة بني أمية الأندلسية، ودولة الأدارسة.

الفقرة الثانية : دولة الأدارسة :

تكونت دولة الأدارسة بفضل وعلى أكتاف قبيلة أوربة القوية التي استطاعت أن توحد قبائل بربرية أخرى حول دعوة سياسية ـــ دينية. هذه الاتحادية القبلية ضمت كلاً من قبائل زواوة، وزواغة، ونفزة، ومكناسة، وغمارة.

فقد سارعت هذه القبائل إلى بيعة إدريس بن عبد الله الهارب من وقعة «فخ» وبطش العباسيين بالعلويين. وذلك سنة 788م. فعلى عادة الشيعة، بويع هذا العلوي إماماً، ولكن دون أن يتخذ لنفسه لقب الخليفة (أي لقب أمير المؤمنين). حيث كان المهم، بالنسبة للاتحادية القبلية البربرية، هو ضمان استقلالها السياسي عن الخلافة العباسية وعن ولاتها الأغالبة في تونس، وكذا عن الدول المجاورة كبني رستم والبرغواطيين. ولكي تتميز عن كل هذه الدول، فقد اتخذت الدولة الإدريسية منذ البداية المذهب الزيدي كإيديولوجية لها، واختارت كزعيم لها، رجلاً شريفاً قرشياً، أي أجنبياً كي يحكمها ويظهر بمظهر المحايد عن الصراعات القبلية ومنافساتها حول الرياسة والحكم. وهذا من شأنه أن يزيد من التحام كل القبائل داخل الإتحادية.

أما إدريس الثاني (791ـــ829م.) فببنائه لمدينة فاس، وبتكوينه لمخزن عربي ومعرب استقطب جل «موظفيه» من القيروان والأندلس، وبعقده الصلح مع أغالبة تونس، فقد مهد المغرب لتقبل المذهب السني المالكي. وقد كان شغله الشاغل هو بسط نفوذه نحو الغرب لحيازة خيرات وثروات تامسنا البرغواطية، ثم نحو الشرق للإستيلاء على تلمسان، باب افريقيا آنذاك، وذلك لمراقبة طرق تجارة الذهب الآتية من افريقيا السوداء، وللإستفادة من عائداتها.

وبموته، يقسم المغرب الإدريسي إلى إمارات شبه إقطاعية تحت حكم إبنه الأكبر محمد (829ـــ836م). فالقاسم ولي البصرة وطنجة، أما عمر فقد تأمر على بلاد صنهاجة وغمارة. وولي داود ناحية وهران، وآلت تادلة ليحيى، أما عبد الله فقد ولي على ناحية كولمين. وقد كان هؤلاء الولاة الخمسة يمارسون سلطاتهم نظرياً بتفويض من أخيهم الأكبر محمد.

هذا التقسيم كان السبب الرئيسي في الصراعات والتنافسات التي نشأت بين أبناء إدريس الثاني، والتي دامت إلى نهاية الدولة الإدريسية وسقوطها سنة 917 م. تحت ضربات الخلافة الفاطمية التى تأسست في تونس. سنة 910 م.

وتجدر الإشارة إلى أن مملكة الأدارسة. وكذا الإمارات المتفرقة التي خلفتها فيما بعد، لم تكن في يوم من الأيام تلك الدولة الموحدة والممركزة كما هو شائع في الكتابات الغارقة في القومية والوطنية. فلا شك أن سلطان الأدارسة كان كثيراً ما يتأرجح بين الحكم الحقيقي حيناً، ومجرد نفوذ ديني أكثر منه سياسي أحياناً؛ بين قوة حقيقية لمخزن جنيني ونفوذ أمير من السلالة النبوية سلعب دور الحكم بين القبائل البربرية. زد على ذلك أن مملكة الأدارسة لم تكن تضم كل المغرب الحالي. وعلى العموم، فالفكرة القائلة بأن الأدارسة كانوا أول من جمع الأراضي المغربية تحت حكم موحد وسلطة شريفية، لا تعدو أن تكون مجرد فكرة خاطئة وأسطورة لا أساس لها من العلمية(1).

فسلطة الملوك الأدارسة، والتي كانت أقرب إلى التحكيم منه الى السلطة السياسية الحقة، وغياب تطلعهم إلى ممارسة منصب الخلافة الإسلامية، وكذا اعتبار البرابرة لسلطة الأدارسة كقنطرة تمكن قبيلة أوربة من قيادة القبائل الأخرى، كل هذه العناصر حالت دون ظهور «دولة ــ أمة» مغربية تتلاشى في إطارها كل العصبيات القبلية وكل القبائل. وعلى هذا المستوى من التحليل، نلاحظ الفرق بين الدلالة السياسية لدولة الأدارسة، والدلالة السياسية لدولة الشرفاء التي سوف تبرز على الساحة ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي نتيجة لرد فعل القبائل المغربية ضد التدخلات الإستعمارية.

المطلب الثاني : الحقبة الثانية :

التجارب ذات الطابع التبعي : 922ــ1069 م.

سنحاول على هذا المستوى معالجة ثلاث نقط أساسية : الظروف السياسية العامة التي كانت تعيشها منطقة البحر الأبيض المتوسط والتي حتمت على الدول الزناتية نهج أسلوب التبعية السياسية؛ ثم لمحة عن هذه الدول البربرية وعن نشأتها، فالميكانزمات السياسية والحقوقية لهذه التبعية.

الفقرة الاولى : ظروف التبعية :

يأتي إنشاء الدولة الزناتية في مغرب القرن العاشر الميلادي في إطار الصراع الذي كانت تدور رحاه بين الفاطميين الذين أنشأوا خلافتهم في تونس سنة 910 م. والأمويين

(1) - — Henri Terrasse. — "L'histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat", Ed. Atlantides, Casablanca, 1950, Tome 1, pp. 114 et s.

الذين أنشأوا دولتهم في الأندلس سنة 750 م. وأعلنوا خلافتهم السنية على عهد عبد الرحمن الثالث سنة 928م. ومن المؤكد أن هذا الصراع كان يدور حول بسط الهيمنة الإديولوجية لكل من الخلافتين على حوض البحر الأبيض المتوسط وكذا حول امتلاك الأراضي المغربية ومراقبة طرق تجارة الذهب الآتية من إفريقيا السوداء.

فقد شرع الفاطميون(1) في نشر دعوتهم بين القبائل البربرية الكتامية والصنهاجية منذ سنة 893 م. على يد الداعية الشيعي ابي عبد الله الشيعي، الذي كانت مهمته الأساسية هي تمهيد النفوس لقبول قيام دولة شيعية تحت زعامة الإمام عبيد الله المهدي. وقد حاول أمراء تونس الأغالبة خنق هذه الحركة في مهدها، وذلك بأن قاموا بتوجيه حملة عسكرية ضد أبي عبد الله الشيعي. غير أن هذا الأخير استطاع بفضل التحالف الصنهاجي ــ الكتامي أن يهزم جيوش الأغالبة سنة 909 م. وبانتصار ابي عبد الله الشيعي، نودي على الإمام عبيد الله المهدي الذي كان يقيم في قرية «سُلمِية» قرب حلب بسوريا، وبويع خليفة وأميراً للمؤمنين متخذاً من تونس مقراً لخلافته الشيعية، وذلك سنة 910م.

أما الأمويون فقد أنشأوا دولتهم في الأندلس سنة 750 م. بزعامة عبد الرحمن بن معاوية المدعو بالداخل. وقد أحجم عن اتخاذ لقب الخلافة، واكتفى بلقب «أمير قرطبة» حيث كانت الصلاة تقام بهذا الأسم دون ذكر اسم خليفة بغداد، ولعل عدول الأمويين عن إنشاء خلافة اندلسية يرجع سببه الى ضعف دولتهم الناشئة إذا ما قورنت بقوة العباسيين آنذاك(2)، وكذا الى اقتناعهم بأن إثارة جدل سياسي ــ إديولوجي حول مسألة الخلافة من شأنهم أن يضعف من موقفهم خصوصاً وأن العباسيين وظفوا معيار الانتساب الى البيت النبوي بصفة منهجية، وهو ما يفتقر اليه الأمويون.

وبعد قرنين من الزمن، اي في سنة 928م. قام عبد الرحمن الثالث بإعلان نفسه خليفة سنياً وأميراً للمؤمنين.(3) وقد جاء هذا الحدث السياسي كرد فعل إيديولوجي

---

(1) الفاطميون من الشيعة الاسماعيلية أو السبعية، وهم لا يعترفون إر بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، وليس بإمامة أخيه موسى الكاظم الذي يعترف به الشيعة الإمامية أو الإثنا عشرية. للمزيد من المعلومات في هذا الصدد، أنظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 61 et s.

أنظر : مختار أحمد عبادي : «في التاريخ العباسي والفاطمي»، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

(2) أنظر : – F. Gabrielli. — "Omayyades d'Espagne et Abbassides" Studia Islamica, N° XXXI, p. 94.

(3) -- A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 67 et s.

وسياسي ضد تأسيس الخلافة الفاطمية الشيعية في تونس. هذا بالإضافة إلى أن المنافس السني آنذاك، أي الخلافة العباسية، كانت تعيش فترة انحطاطها وضعفها نتيجة هيمنة عنصر الموالي على دواليب الحكم والدولة.

الفقرة الثانية : إنشاء الدول المغربية التابعة :

هناك ثلاث دول أنشئت على التتابع وهي : الدولة المكناسية أو دولة بني أبي العافية، ودولة بني يفرن أو مملكة سلا/تادلة، والدولة المغراوية.

1 ــ الدولة المكناسية أو دولة بني ابي العافية :[1] أول حملة عسكرية قام بها الفاطميون على المغرب قادها القائد مصالة بن حبوس المكناسي سنة 917 م. غير أنه باستيلائه على فاس، لم يكن في نيته خلع الأدارسة من الحكم. ويظهر هذا من إقرار الأمير الإدريسي يحيى بن إدريس بن عمر كوالي على فاس مقابل الولاء للخلافة الفاطمية بتونس وللخليفة الشيعي عبيد الله المهدي شخصياً.

في نفس الوقت، نلاحظ أم مصالة بن حبوس أقطع باقي أراضي المغرب لإبن عمه موسى بن أبي العافية والذي كان يمثل سلطة الفاطميين على هذه الأراضي.

غير أن سنة 922م. شهدت ثورة الإدريسي الحسن الحجام على الخلافة الفاطمية، الشيء الذي دفع القائد المكناسي موسى بن ابي العافية بمساعدة مصالة بن حبوس، إلى ضم مدينة فاس إلى منطقة نفوذه، وكذا إجلاء الأدارسة إلى الريف. هكذا إذاً، يبدأ تاريخ دولة بني ابي العافية في المغرب، والتي كانت تدين بالولاء للخلافة الفاطمية.

غير أنه في سنة 933م. نلاحظ أن موسى بن أبي العافية قد نبذ الولاء للفاطميين، وأبى إلا أن ينحاز إلى المعسكر السني والمتمثل في الخلافة الأموية الأندلسية. فصارت بذلك خطب الصلاة تقام باسم الخليفة الأموي على سائر منابر المغرب. ورغم كل جهود الفاطميين في استرجاع المغرب تحت نفوذهم الإديولوجي، فإنهم لم يفلحوا في ذلك. فثورة الإدريسي الحسن بن كنون سنة 984م. باسم الفاطميين أغرقت في بحر من الدماء من طرف أمويي الأندلس. وبقي أمراء الدولة المكناسية يتعاقبون على حكم فاس إلى أن وصل المغراويون إلى الحكم والسلطة سنة 987 م.

---

1) أنظر : أحمد بن خالد الناصري : «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى»، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955. الجزء الثاني.

أنظر : — H. Terrasse. — ''Histoire...'', op. cit. pp. 124 et s.

أنظر : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 72 et s.

2 ــ دولة بني يفرن أو مملكة تادلة/سلا : يعتبر بنو يفرن من أشد المعارضين للدولة الفاطمية الشيعية. فمنذ بداية هذه الدولة، قاموا بثورة عارمة أدت إلى إنشاء مملكة خارجية صفرية في تلمسان. وفي سنة 954م. أعلن قائهم يعلى بن محمد بن صالح ولائه للخلافة الأموية الأندلسية. ويكون بذلك قد فتح الباب إلى نشر السنة المالكية في المغرب بعد عقود من هيمنة المذاهب الخارجية. وموقفهم العدائي من الفاطميين دفع الأمويين الى منحهم اقطاعات عقارية في شمال المغرب. لذلك نجدهم قد هاجروا بكثرة الى هذه البلاد، خاصة بعد الحملات العسكرية التي شنتها الخلافة الفاطمية ضدهم، والتي أرغمتهم على ترك الجزائر نهائياً سنة 970 م.

وبوصولهم الى المغرب، اصطدموا بأبناء عمومتهم المغراويين، الشيء الذي دفعهم الى مواصلة الزحف نحو السهول الأطلسية وإنشاء مملكة سلا ثم مملكة تادلة الزناتيين. ولعل موقفهم المتأرجح والغير الواضح من الخلافة الأندلسية، هو الذي دفع هذه الأخيرة الى اتخاذ مبادرات للحد من قوة بني يفرن إما بالحملات العسكرية المباشرة أو الغير المباشرة كضربهم بأبناء عمومتهم المغراويين. وسينقرض نفوذهم شيئاً فشيئاً خاصة إبان الزحف المرابطي نحو المغرب في بداية القرن الحادي عشر[1].

3 ــ الدولة المغراوية : وصل المغراويون الى المغرب من الجزائر في نفس الوقت الذي وصل اليه ابناء عمومتهم بنو يفرن. وقد شاركوا إلى جانب الأمويين في قمع ثورة الإدريسي الحسن بن كنون سنة 984م. وبالقضاء على هذه الثورة، عين القائد الأموي أسقلاجه[2] كعامل على مدينة فاس الأندلسي الحسن بن أحمد بن عبد الودود السلمي. لكن بعد رجوع هذا الأخير إلى قرطبة سنة 987م. سلمت ولاية فاس إلى القائد المغراوي زيري بن عطية مؤسس مدينة وجدة. وبهذا تبتدىء دولة بني زيري في المغرب.

وقد سارع الخليفة الأموي إلى تجديد قرار تعيين زيري بن عطية على المغرب عقب الحرب التي خاضها ضد الفاطميين، والتي مكنته من بسط نفوذه ونفوذ المذهب السني الأموي على كل من تلمسان والزاب الجزائري (بيسكرة الحالية).

(1) للمزيد من المعلومات حول بني يفرن ودولتهم انظر – A. Agnouche. — op. cit., pp. 73 et s.
– H. Terrasse. — op. cit. pp. 72 et s.
ــ الناصري، المرجع السابق.

(2) سقلاجة هو ابو الحكم بن عبد الله، ابن عمر الحاجب الأموي المنصور بن ابي عامر، حاجب الخليفة هشام المؤيد.

غير أن إرادة زيري بن عطية في الاستقلال السياسي عن الخلافة الأندلسية سنة 997م. دفع هذه الأخيرة إلى شن حرب ضده وخلع ولايته على المغرب ثم طرده إلى الجزائر. لكن بعد موته سنة 1001م. استطاع ابنه المعز بن زيري استمالة بني أمية وكسب ثقتهم من جديد، فولوه ثانية على حكم المغرب. وقد دامت دولة المغراويين إلى وصول المرابطين سنة 1069م.

الفقرة الثالثة : الميكانزمات السياسية والحقوقية للتبعية[1] :

نطرح في هذا الباب السؤال التالي : لماذا وكيف كانت تتم تبعية الدول الزناتية للمركزين الخلافيين السابقي الذكر؟

تجدر الاشارة الى أن الدولة الزناتية رغم وقوفها بجانب الفاطميين لفترات جد قصيرة، والت بصفة منهجية الخلافة الأندلسية السنية. وقد كان من شأن هذه السياسة أن مهدت الطريق لترسيخ المذهب المالكي في المغرب. فما هي أسباب هذه التبعية؟

يكمن السبب الأول في التنافس الأزلي بين الإتحاديات القبلية المغاربية، وخاصة ذلك التنافس الذي كان حاصلاً بين زناتة. البدو الرحل، وصنهاجة تونس المستقرين. ولعل موضوع هذا الصراع كان أساساً العمل على استيطان الأراضي الصالحة للزراعة أو الرعي. لذلك نجد أن الصنهاجيين منذ البداية، حالفوا النظام الفاطمي وشدوا من عضده لأنه كان يوفر لهم فرصة توسيع أراضيهم على حساب البدو الرحل (زناتة) وذلك عن طريق الجهاد ضد السنيين والمسيحيين على السواء. هذا الموقف دفع الزناتيين إلى الثورة، خاصة وأن أعباء الحرب دفعت الخلافة الفاطمية إلى نهج سياسة ضريبية جائرة ومنافية للاسلام النظري. وهذا ما جعل الزناتيين يعتنقون في البداية المذهب الخارجي على عهد الثائر الزناتي أبي زيد مخلد، قبل اعتناق المذهب السني المالكي الذي كانت تدافع عنه الخلافة الأموية الأندلسية.

أما السبب الثاني فيكمن في عدم توفر الزناتيين على دعوة سياسية دينية تمكنهم من الاتحاد وإنشاء دولة مستقلة عن المراكز الخلافية الأخرى. فمحاولة أبي يزيد مخلد لاعتناق المذهب الخارجي واتخاذه كبرنامج سياسي — ديني، اصطدمت بنوعين من العوائق : التنافسات بين القبائل الزناتية نفسها (بين مغراوة وبني يفرن مثلاً)، ثم التكتل والاتحاد الذي

---

1) للمزيد من المعلومات حول هذه النقطة، أنظر :

— A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 76 et s.

أنشأه أعداؤهم الصنهاجيون والكتاميون؛ إضافة الى التقسيمات المذهبية داخل الإديولوجية الخارجة نفسها بين صفرية وإباضية ونكار[1].

أما السبب الثالث، فنجده يكمن في بعد أو قرب الدولة التابعة من المركز الخلافي الذي تدور في فلكه. فموسى بن ابي العافية فضل التبعية للأمويين لأن بعده من العاصمة قرطبة يضمن مصالحه بطريقة أكثر فاعلية. في حين أن المغراويين، حينما كانوا مستقرين بالجزائر فضلوا التكتل وراء الخلافة الفاطمية في حربها ضد بني يفرن. ولكن عند وصولهم الى المغرب، انحازوا الى جانب قرطبة لاتقاء شر الفاطميين ولبعدهم من الخلافة الأندلسية.

هذا عن أسباب التبعية، فماذا عن ميكانزماتها ونتائجها الحقوقية ؟

يمكن رصد هذه الميكانيزمات انطلاقاً من استلام السلطان التابع لمهامه. فهذا الأخير يتسلم منصبه كسلطان تابع إما عن طريق تعيين الخليفة له بعد اختياره، وإما عن طريق إقراره في مهامه من طرف الخليفة. ففي هذه الحالة الأخيرة، يتعلق الأمر بقائد اتحادية يمارس سلطته باسم خليفة معين. فهذا الاخير يسارع بمبادرة إقراره في وظيفته وتزكيته بقرار مكتوب.

وقد حفظ لنا التاريخ وثيقة تتعلق بالحالة الأولى[2] اي تعيين سلطان تابع بعد اختياره من طرف الخليفة المتبوع. ويتعلق الأمر بتعيين زيري بن عطية المغراوي من طرف الخليفة الأموي الأندلسي. ويظهر من وثيقة التعيين هذه أن القضاء، عوض أن يكون من اختصاص السلطان التابع، فهو يمارس باسم الخليفة المتبوع ومن طرف قاضي يعينه هذا الأخير. وفي نفس الوقت تعين الوثيقة المذكورة وزيراً من قرطبة مهمته مساعدة السلطان التابع في القيام بمهامه ومراقبة تطبيق سياسة الخلافة المتبوعة. كما تنص هذه الوثيقة على إجبارية إمداد الخليفة بعدد من الخيول والأسلحة وحتى بعض الرهائن، إلى جانب تأدية ضريبة سنوية تؤدى لخزينة الخلافة. ونستنتج من هذه التدابير أن كل ثورة على السلطان المتبوع تصبح صعبة التحقيق إن لم نقل مستحيلة تماماً.

---

(1) النكار هم الخوارج الذين رفضوا ولاية عهد عبد الرحمن بن رستم لابنه عبد الوهاب. أنظر المرجع السابق، ص. 66.

(2) انظر نص هذه الوثيقة في كتاب «الاستقصا» للناصري، الجزء الثاني، المرجع السابق.
ويمكن الاطلاع عليها مترجمة الى الفرنسية مع تعليق مستفيض ونصوص اخرى تسير في نفس الاتجاه، أي علاقة الخليفة بالدولة التابعة، وذلك عند :

- A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 80 et s.

ومن النتائج الحقوقية والسياسية لهذه التبعية[1]، يمكن أن نسرد ما يلي :

النتيجة الأولى تتعلق بمشكل طاعة وخضوع السكان للسلطان التابع. ويبدو أن هذه الطاعة ترتبط أساساً بطاعة السلطان التابع للخليفة. بعبارة أخرى، أن طاعة السكان للسلطان التابع تبقى قائمة ما دام هذا الأخير خاضعاً لولاء الخليفة. وهناك مثالان من تاريخ الدول الزناتية المغربية :

الأول يتعلق بزيري بن عطية عندما ثار على الخلافة الأموية سنة 997م. فبعد أن هزم في معركته ضد الجيوش الأندلسية، رجع إلى فاس قصد الإحتماء بها. غير أن سكان المدينة رفضوا إيواءه مما اضطر معه إلى الهروب نحو الأراضي الجزائرية. والمثال الثاني يتعلق بموسى بن ابي العافية عندما فر من وجه الجيوش الفاطمية التي احتلت فاس، وعينت عاملا شيعيا مواليا للخلافة الفاطمية. فعند رجوع هذه الجيوش إلى تونس، قام سكان مدينة فاس بقتل العامل الفاطمي، وأرسلوا برأسه إلى موسى بن أبي العافية الذي بقي محافظاً على ولائه للأمويين، ونادوه من جديد ليتسلم ولايته.

والنتيجة الثانية للتبعية تتعلق بوجوب إقامة الصلاة باسم الخليفة المتبوع على جميع منابر التراب المغربي. هذا بالإضافة إلى حقوق السكة، اي سك النقود باسم الخليفة.

والنتيجة الثالثة، تتعلق بتقبل السلطان التابع للمذهب العقائدي الذي تسير عليه الخلافة المتبوعة وتطبيقه في كل مجالات الحياة اليومية. فتبعية الدول الزناتية للخلافة الأموية مهدت الطريق أمام ترسيخ المذهب المالكي في المغرب، والذي سوف يكرس مع وصول المرابطين إلى الحكم سنة 1069م.

المبحث الثاني : الاستقلال السياسي المغربي والهيمنة الصنهاجية :

لقد كان لتعرف الصنهاجيين على الجمل دوراً كبيراً في غزوهم للصحراء الغربية، رغم أن هذا الغزو ربما جاء نتيجة للضغط الذي كان يمارسه الزناتيون عليهم. وعلى كل حال، فقد التجأ هؤلاء الصنهاجيون الى الصحراء في القرن الثالث الميلادي. وعاشوا هناك عيشة شبه مستقرة كانت تقوم أساساً على دور الوساطة التجارية بين بلاد المغرب وإفريقيا السوداء.

---

1) راجع النتائج السياسية والحقوقية لظاهرة التبعية الإديولوجية للدول الزناتية المغربية عند :
— A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 83 et s.

وقد اختلف المؤرخون في تاريخ اسلام صنهاجة اللثام. فمنهم من جعل هذا الاسلام جد متأخر، اي في سنة 1020م. وذلك باعتناق زعيمهم «تارسينا» لدين العرب[1] ومنهم من جعل أسلمتهم (بسكون السين وفتح اللام) تدريجية، بحيث دامت مائة وخمسين سنة من 850 م. الى سنة 1000م.[2] ومن المؤرخين من جعل هذه الأسلمة تنطلق من سنة 740م. وتنتهي بتأسيس صنهاجة اللثام للدولة المرابطية سنة 1050م.[3] ويمكن اعتبار هذا الرأي الأخير صحيحاً لعدة أسباب منها أن الثورة البربرية لسنة 740م. والتي أدت الى هزيمة العرب الفاتحين في «موقعة الأشراف»، كانت سبباً في إنشاء عدة دول خارجية بربرية سبقت الإشارة اليها. ويمكن اعتبار هذه الموقعة نقطة تحول في العلاقات بين العرب المسلمين الفاتحين والبربر، حيث أن الأسلمة اتخذت أسلوباً جديداً ابتعد عن العنف واستعمال السيف، وأصبح التجار من العرب يكونون العامل الاساسي لدخول الإسلام إلى الصحراء والأسلمة التدريجية للصنهاجيين، حيث ستتوج هذه الأسلمة بتكوين الاتحادية الصنهاجية الصحراوية حول دعوة عبد الله بن ياسين، وبالتالي إنشاء الدولة المرابطية[4] التي يمكن اعتبارها بمثابة إيذان للاستقلال الفعلي للمغرب عن المشرق.

المطلب الأول : الدعوة والعصبية : الهيمنة الصحراوية: والدولة المرابطية

أهم قبائل صنهاجة اللثام هي لمتونة وجدالة ومسوفة. وقد كانت هذه القبائل تلعب في الصحراء دور الوساطة التجارية بين المغرب وبلاد السودان (السينغال والنيجر)؛ مع العلم أنها كانت تطمع في السيطرة النهائية على طرق التجارة والتي كانت تمتد من «أودغشت» إلى شمال المغرب الحالي. غير أن انقسام وتنافس هذه القبائل على السلطة

---

(1) أنظر:

— Maurice Delafosse. — "Haut Sénégal Niger" (Soudan français), Paris, 1912, I, pp. 32 et 33.

(2)- أنظر:

— Raymond Mauny. — "Tableau géographique de l'Ouest africain au moyen-âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie", IFAN-DAKAR, 1961, pp. 522-523.

(3) أنظر:

— Tadeusz Lewicki. — "Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental : Mussa Ibn Nussayr et Oubïdallah Ibn Al-Habhab" Studia Islamica, IX, pp. 203 et s,

(4) - A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 87 et s.

والزعامة، وكذا الحصار الاقتصادي والسياسي الذي كانت تضربه عليهم القبائل الزناتية المتحكمة آنذاك في المغرب الأقصى، كل هذا حال دون تكوين الصنهاجيين لاتحادية قبلية قوية تستطيع التحكم الشامل في العائدات التجارية المذكورة.

ومع ذلك، فقد حاول الصنهاجيون أن يتحدوا فيما بينهم، وذلك بإنشاء اتحادية صنهاجية في نهاية القرن الثامن الميلادي. وقد كان الغرض الأساسي من هذا الاتحاد هو غزو ممالك السودان والاستيلاء على خيراتهم. وقد بلغت هذه الاتحادية قوتها في بداية القرن التاسع الميلادي تحت زعامة «تيلاكاكين» و «تيلوتان» اللمتوني الذي توفي سنة 826م[1]. غير أن ثورة اللمتونيين داخل الإتحادية، وقتل أحد خلفاء «تيلوتان»، أديا إلى تشتت الاتحادية وانقسامها. ولم يجمع هذا الشتات من جديد الا في سنة 1040م. وذلك بفضل رؤساء محنكين كـ«تارسينا» و«يحيى بن ابراهيم». فهذا الأخير سوف يستعين بفقيه مغربي هو عبد الله بن ياسين للمناداة بدعوة اصلاح سياسي — ديني كان لها الدور الفعال في إنشاء اتحادية صنهاجية قوية اكتسحت المغرب الأقصى والمغرب الأوسط وكذا الأندلس مؤسسة بذلك أول إمبراطورية مغربية مستقلة.

وتحكي النصوص التاريخية[2] أن رئيس الاتحادية الصنهاجية، يحيى بن ابراهيم أثناء حجه إلى الكعبة، لمس مدى بعد قومه عن الإسلام. وفي طريق عودته إلى الصحراء التقى بفقيه مغربي في تونس يدعى أبو عمران الفاسي، الذي توسط له عند بعض تلاميذه المغاربة، وجاج بن زلوي، كي ينظر في أمره. وفعلاً فقد أرسل هذا الأخير بصحبة يحيى بن إبراهيم تلميذه عبد الله بن ياسين ليعلم الصحراويين أمور دينهم. وتجدر الإشارة في هذا الصدد، إلى أن وجاج بن زلوي وعبد الله بن ياسين لم يكونا غريبين عن الصنهاجيين، إذ كانا من قبيلة جزولة في سوس والمنحدرة هي الأخرى من صنهاجة. ولعل في هذا ما يدل رمزياً على أن التحالف لم يكن مجرد تحالف عقائدي ديني، بل كان يستند كذلك على قاعدة قبلية مشتركة.

ووصل عبد الله بن ياسين الى هذا الوسط البربري الصنهاجي الصحراوي الذي لم يكن عارفاً باللغة العربية. فكان من الطبيعي أن يركز في دعوته على إسلام بسيط ومبسط،

(1) أنظر : — H. Terrasse. — ''Histoire...'', T. 1, op. cit. p. 213.

(2) أنظر هذه القصة عند :

— علي بن أبي زرع : «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس». الرباط، 1973، ص. 122—123.

— مؤلف مجهول : «الحلل الموشية في ذكر الاخبار المراكشية»، الدار البيضاء، 1979، ص. 19.

انتفت فيه الأصول ودراستها، اذ لم يكن إسلام عبد الله بن ياسين يحتوي إلا على الفروع والتعبدات الظاهرة، الشيء الذي سوف يكون له الأثر الكبير على البنية السياسية والعقائدية للدولة المرابطية.

وقد اهتمت دعوة ابن ياسين بالإصلاح الاجتماعي وخاصة الجانب المتعلق بالعائلة. فقد نادى بتحديد عدد الزوجات طبقاً للشرع الاسلامي، وبالمساواة بين المؤمنين وباجتناب الخمر واللهو[1]. غير أن الصحراويين رفضوا هذه الدعوة خاصة جانب التعادلية منها. وهذا منطقي جداً اذا ما علمنا أن المجتمعات الصحراوية، وحتى اليوم مهيكلة هيكلة هرمية لا تسمح بالمساواة بين أفرادها. وفعلاً، فقد طرد عبد الله بن ياسين من الإتحادية، وأجبر على الخروج إلى جزيرة نائية بنى فيها رباطاً قصد التعبد ونشر الدعوة. وسرعان ما كثر أتباعه، وصار الرباط معسكراً تدرب فيه الجنود على حمل السلاح قصد «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ونفهم من هنا ما تعنيه هذه المقولة سياسياً، والتي تتضمن مشروعاً حربياً توسعياً بديهياً. ومما لا شك فيه أن الصحراويين قد أدركوا أهمية هذا المشروع والذي يتماشى ورغبتهم في الإستحواذ على طرق التجارة والتوسع نحو الشمال تجاه المغرب الشمالي الذي كان تحت سيطرة أعدائهم الأزليين زناتة[2].

وفعلاً، ففي سنة 1043م، وعلى رأس 3000 مرابط، تحرك عبد الله بن ياسين معلناً «الجهاد» لنشر «الشرع الإسلامي الحق». ولم يلاق هذا الجيش معارضة تستحق الذكر. فاستطاع أن يدخل تحت سيطرته أقوى وأكبر قبائل صنهاجة اي جدالة، ومسوفة، ولمتونة. وقد وجدت هذه القبائل «التائبة» نفسها ملزمة بتطبيق بعض الإلتزامات منها الخضوع للكتاب والسنة، وقيام، الصلاة، ودفع الزكاة والضرائب للخزينة المرابطية. وهذا العنصر الأخير يعني من الناحية السياسية بأن دولة جديدة قد أنشئت، وهي دولة المرابطين.

وفي سنة 1053م. تحركت الاتحادية المرابطية الصنهاجية نحو جنوب المغرب مستغلة بذلك النداء الذي وجهه لعبد الله بن ياسين استاذه الجزولي وجاج بن زلوي قصد إقامة «الدين الحق» في مغرب الزناتيين. وفعلاً، سقطت سجلماسة في أيديهم، وقتل أميرها، وألغيت فيها الضرائب الغير الشرعية، ومنعت فيها الخمور وأدوات الغناء، ووزع الخمس من فيء المهزومين على الفقهاء والطلبة قصد استمالتهم للحركة المرابطية[3].

(1) علي بن ابي زرع : «الأنيس المطرب..»، المرجع السابق، ص. 124.

(2) أنظر : H. Terrasse. — op. cit. p. 217.

(3) H. Terrasse. — op. cit. p. 220.

وفي سنة 1056م. عقب الثورة السجلماسية على المرابطين، لم يكتف هؤلاء باسترجاع إقليم تافيلالت. بل قاموا باكتساح كل المغرب الجنوبي بما فيه سوس وماسة وتارودانت. وبين سنتي 1058 و 1061م، استطاع المرابطون إخضاع كل المناطق المغربية لسلطتهم [1].

وبعد مقتل عبد الله بن ياسين من طرف البرغواطيين سنة 1058م. تغيرت الهيكلة السياسية ــ الدينية للسلطة المرابطية، حيث كانت قبل هذا التاريخ ذات زعامة ثنائية : زعيم ديني صاحب الأمر والنهي في الدولة وهو عبد الله بن ياسين[2]؛ وزعيم زمني ــ حربي (يحيى بن عمر ــ وبعده أبو بكر بن عمر). بعد موت عبد الله بن ياسين إذاً، صارت السلطات مجمعة في يد الزعيم الحربي. فهذه الهيكلة الجديدة هي التي سيرثها فيما بعد يوسف بن تاشفين بعد رجوع أبي بكر بن عمر إلى الصحراء قصد «الجهاد» ضد ممالك السودان، وانفراد يوسف بزعامة مرابطي المغرب. غير أن الأصل الديني للحركة المرابطية أجبر سلاطين الدولة الجديدة على إعطاء الفقهاء مكانة سياسية متميزة، خاصة وأنهم كانوا يحتكرون معرفة اللغة العربية.

المطلب الثاني : المؤسسات السياسية المرابطية :

إمارة المسلمين والفقهاء :

كان السلطان القبلي المرابطي يدير شؤون الدولة تحت لقب أمير المسلمين وبمساعدة وزراء وكتاب من العرب، أو على الأقل ممن يتقنون اللغة العربية. وقد كانت الوظائف السامية في الإدارة والجيش تسند عادة لأشخاص منحدرين من القبائل المكونة للاتحادية الصنهاجية كبني طرغت ومسوفة ولمتونة وجدالة. ونظراً لاستناد الدولة المرابطية على الدين كمصدر أساسي لشرعيتها السياسية، ونظراً لجهل أكابر الدولة باللغة العربية، فقد قوي نفوذ الفقهاء السنيين حتى أصبحوا في أواخر عهد الإمبراطورية المرابطية أصحاب الأمر والنهي في المسائل السياسية مكونين بذلك ما يمكن أن نسميه بلغة العصر «أرستقراطية كهنوتية»[3].

---

(1) المرجع السابق، الصفحات 221 الى 225.

(2) «الحلل الموشية»، المرجع المشار اليه، ص. 21.

(3) محمد عبد الله عنان : «تاريخ الاندلس على عهد المرابطين والموحدين»، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ص. 411

الفقرة الأولى : مؤسسة إمارة المسلمين :

أمير المؤمنين في الفقه الإسلامي والتاريخ الإسلامي هو الخليفة، أي الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية، المنتمي لقبيلة قريش، والمكلف بمهمة إمامة المسلمين في صلاتهم، وحماية حياة ومصالح المسلمين وغير المسلمين (أي أهل الذمة)، وتدبير شؤون الأمة. ويؤكد ابن خلدون أن أمير المؤمنين هو من يحكم فعلا بلاد الحجاز والعراق وسوريا وكل البلاد التي هي أصل العرب ومركز الدولة الإسلامية[1].

وقد ظهرت مؤسسة إمارة المؤمنين في عهد عمر بن الخطاب، هذا العهد الذي امتاز بظهور أهم المؤسسات السياسية الإسلامية نتيجة للفتوحات وتوسع الدولة وتعقد الحياة المدنية والعسكرية. فتأسيس إمارة المؤمنين يعني أن الخلافة قد وصلت الى درجة من التجريد تجعلها منفصلة عن الأشخاص الذين يمارسونها.

غير أن العباسيين ابتداءً من سنة 750م. والفاطميين ابتداءً من سنة 910م. أدخلوا في تعريف مؤسسة إمارة المؤمنين معياراً جديداً هو الانتماء للبيت النبوي. فبالنسبة للعباسيين يجب أن يكون الخليفة أمير المؤمنين منحدراً من سلالة العباس بن عبد المطلب عم الرسول. أما بالنسبة للشيعة الفاطمية، فأمير المؤمنين لا يُمكن أن يكون منحدراً إلا من أبناء علي بن ابي طالب وفاطمة بنت الرسول[2].

ومن المؤكد تاريخياً أن انتصار هذا المعيار في تعريف الخليفة ـــ أمير المؤمنين، هو الذي دفع يوسف بن تاشفين إلى إعلان ولائه للعباسيين والإقتصار على لقب «أمير المسلمين» عوض لقب الخلافة.

يقول صاحب كتاب «الحلل الموشية في الأخبار المراكشية»، أن يوسف بن تاشفين قبل إعلان استقلاله بحكم المغرب عن باقي مرابطي ابي بكر بن عمر، كان عاملاً من قبل هذا الأخير على المغرب، وكان يلقب بـ«أمير المغرب». وعند استقلاله بحكم الأراضي المغربية، اجتمع الأعيان وشيوخ القبائل وعرضوا عليه لقب «إمارة المؤمنين». غير أنه رفض هذا اللقب بحجة أنه بربري صحراوي، وبأن هذا اللقب لا يمكن أن يصير الا لرجل منحدر من السلالة النبوية[3].

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون : «المقدمة»، المرجع المشار اليه، ص. 180.

(2) أنظر : A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 40 à 56.

(3) ـ الحلل الموشية»، المرجع المشار اليه، ص. 29.

في نفس الحين، نجد أن يوسف بن تاشفين اتخذ لنفسه لقب «أمير المسلمين وناصر الدين» وكتب بذلك لجميع رؤساء القبائل وشيوخها يعلمهم بذلك، وكان هذا في 14 حرم سنة 416 هـ. الموافق لسنة 1074م.[1].

غير أن هناك مؤرخين آخرين كابن ابي زرع في «روض القرطاس» وعز الدين بن الأثير في «الكامل في التاريخ»، وابن خلدون، والناصري في «الاستقصا»، أكدوا أن يوسف ابن تاشفين لم يتخذ هذا اللقب إلا بعد انتصاره في «موقعة الزلاقة» سنة 1087م[2].

ويمكننا أن نتجاوز هذا التناقض بين النصوص التاريخية بالقول أن مؤسسة «إمارة المسلمين» عرفت في المغرب فترتين : إعلان شخصي من طرف يوسف بن تاشفين يتخذ فيه اللقب المذكور (سنة 1074م). ثم إقرار العباسيين بهذا اللقب لصالح يوسف سنة 1087م. نستنتج ذلك من نص ابن الأثير الذي يشير إلى أن فقهاء الأندلس اشترطوا على يوسف مقابل طاعتهم إياه أن يعلن ولائه للمقتدر الخليفة العباسي وذكر اسمه في خطبة الجمعة. ومن هناك كان يوسف مجبراً على بعث بعثة رسمية إلى بغداد قصد الحصول الرسمي على لقب «أمير المسلمين». وقد رخص فعلاً الخليفة العباسي للسلطان المغربي أن يحمل هذا اللقب بعد استصدار فتوى من طرف فقهاء بغداد في الموضوع. وقد اجتمع فعلاً مجلس فقهاء بغداد برئاسة ابي حامد الغزالي، ووضع المعايير القانونية التي بمقتضاها يمكن الحصول على هذا اللقب، وهي :

ـــ أن يكون المرشح للقب منتمياً لقبيلة لمتونة، ومن فرع «ورطنطاق» (جد يوسف).

ـــ أن يكون خبيراً بفنون الحرب.

ـــ أن ياخذ برأي شيوخ القبائل.

ـــ أن يكون على مذهب مالك.

ـــ أن ياخذ برأي العلماء في كل ما يمس أمور الدين والدنيا[3].

---

(1) المرجع السابق، ص. 30.

(2) أنظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 102.

(3) . حسن ابراهيم حسن : «تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1976، اربعة أجزاء، الجزء الرابع، ص. 316.

فأمير المسلمين إذاً في مرتبة قانونية دون المكانة القانونية التي يتمتع بها أمير المؤمنين، أي الخليفة. وبهذا تكون مؤسسة «إمارة المسلمين» نوع من إمارة التفويض التي نص عليها الفقهاء كأبي الحسن الماوردي. فيوسف بن تاشفين يستمد سلطته السياسية من الخليفة عن طريق التفويض، وذلك حفاظاً على وحدة الخلافة ووحدة الدولة الإسلامية، وتظهر نظرية التفويض هذه في حقوق الخطبة وحقوق السكة التي يحتفظ بها الخليفة أمير المؤمنين. ففي مغرب يوسف بن تاشفين والمرابطين عموماً كانت الصلاة تقام باسم الخليفة العباسي (إلى جانب إسم السلطان المغربي طبعاً)، كما كانت النقود تضرب باسمه (إلى جانب اسم السلطان المرابطي طبعاً).

الفقرة الثانية : مؤسسة الفقهاء :

لفهم دور الفقهاء في الدولة المرابطية لا بد من ضبط المعالم النظرية للإسلام السني المرابطي. فمنذ دعوة عبد الله بن ياسين، ونظراً لقلة أو لعدم معرفة برابرة الصحراء باللغة العربية، جاء إسلام المرابطين إسلاماً بسيطاً يعتمد بالأساس على الفروع من صلاة وصوم وزكاة، وينفي الأصول وكل ما يتصل بالإيمانيات وعلم الكلام. فكان بذلك مشجعاً للفقهاء على أن يلعبوا دوراً كبيراً في المجتمع المرابطي قصد تدبير شؤون العبادات بين الجمهور. بل تعدوا ذلك وأصبح لهم تأثير بالغ في الأمور السياسية العامة، مشكلين بذلك شريحة اجتماعية متميزة عن باقي المجتمع تهتم بمصالحها الخاصة قبل الصالح العام[1].

وقد وجد فعلاً المرابطون في مؤسسة الفقهاء المؤسسة الأساسية التي تضفي على سلطتهم الشرعية السياسية اللازمة. وقد كان يمثل هذه المؤسسة في المغرب الفقيه مالك بن واهب. وفي الأندلس الفقيه ابن حمدين[2].

فإذا كان يوسف بن تاشفين مثالاً «للعاهل المستنير»، بمعنى أنه كان يستشير الفقهاء في المسائل السياسية الهامة، فإن خليفته علي بن يوسف فضل الغياب عن الساحة السياسية وتسليم حق اتخاذ القرارات السياسية للفقهاء، مما جعل أحد الباحثين يتحدث عن «ثيوقراطية الفقهاء» في الدولة المرابطية[3].

---

1) عبد الواحد المراكشي : «المعجب في تلخيص اخبار المغرب»، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1979، ص. 95.

2) أنظر : – A. Agnouche. – ''Contribution...'', op. cit., p. 95 et s.

3) محمد عبد الله عنان : «تاريخ الاندلس على عهد...» المرجع المشار اليه، ص. 411.

فهذا عبد الواحد المراكشي يقول في كتابه «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» : «كان أمير المسلمين علي بن يوسف لا يقطع رأياً الا بفتوى من الفقهاء. وعندما كان يعين قاضياً، كان يلزمه بألا يقضي في أمر الا بحضور أربعة فقهاء. وقد وصل هؤلاء على عهده إلى قمة الدولة فأكثروا بذلك ثرواتهم ووسعوا مصادر أرزاقهم»[1].

وقد ظهر الدور الفعال للفقهاء منذ أن عزم يوسف بن تاشفين على غزو الأندلس. فقد اتفق فقهاء المغرب والأندلس معاً على شرعنة إرادة الغزو هذه، وأفتوا بخلع ملوك الطوائف متهمينهم بالتورط مع النصارى[2]. وفي سنة 1127م. أمام خطر الحركة الموحدية المصمودية، أراد علي بن يوسف تسوير مدينة مراكش، فأفتوا مرة اخرى بشرعية هذا القرار[3] وفي نفس السنة، اتهم بعض النصارى المحالفين للمرابطين بالتورط إلى جانب الملك الاسباني راميريس، فأفتى الفقيه الوليد بن رشد بنفيهم الى المغرب[4].

وقبل هذا التاريخ، اي في سنة 1109م. نلاحظ أن هذه الأرستقراطية الكهنوتية في بحثها عن احتكار الانتاج الديني / السياسي، أفتت بإحراق كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» بحجة أنه غير مطابق للسنة المالكية. غير أن الواقع، هو أن الغزالي في كتابه هذا انتقد بشدة الفقهاء الذين ينبذون الأصول ويتفرغون للفروع قصد التكسب بعلمهم لدى السلطان ولدى العامة معاً. زد على ذلك أن في نظر الغزالي، التعبد الصحيح هو تعبد بالقلب وبصفاء النية على طريق صوفي يقرب العبد من ربه، لا عن طريق التعبدات الظاهرة التي تقام بالجوارح[5]. وقد صادف فعلاً كتاب الغزالي صدى كبيراً عند الجماهير الواسعة والمسحوقة تحت ضغط هؤلاء الفقهاء، وسرعان ما اتخذت هذه الجماهير التصوف كطريق لضرب نفوذ الفقهاء وبالتالي شرعية الدولة القائمة.

ففي هذا الإطار يأتي، الافتاء بحرق كتاب الإمام الغزالي.

وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن حضور الفروع دون الأصول في الإسلام المالكي المرابطي شجع الفقهاء على إقفال باب الإجتهاد والركون إلى التقليد الأعمى مما جعلهم يذهبون في تفسيرهم للقرآن مذهب التفسير الحرفي، وبالتالي يسقطون فيما أسماه محمد بن تومرت فيما بعد «بالتشبيه» ومنه الى «الكفر».

(1) عبد الواحد المراكشي، المرجع المشار اليه، ص. 95.

(2) حسن ابراهيم حسن، المرجع المشار اليه، ص. 457.

(3) «حلل الموشية...» المرجع المشار اليه ص. 90.

(4) نفس المرجع السابق، ص. 90.

(5) أنظر : — H. Terrasse. — op. cit. p. 251.

المبحث الثالث : الخلافة الموحدية والهيمنة المصمودية

العصبية المصمودية هي نقطة انطلاقة الدولة الموحدية، برزت واشتدت بوصول الصنهاجيين الملثمين الى المغرب الشمالي وإنشائهم لدولة المرابطين، وخاصة بنائهم لمدينة مراكش. فقد حوصر المصموديون في جبالهم سياسياً وبشرياً، ووجدوا أنفسهم قد فقدوا خيرات هذه الجبال من مياه وأخشاب التي بدأت تمتصها المدينة الجديدة مراكش[1].

فهذا الحصار هو الذي دفع المصامدة إلى الاتحاد وإحياء عصبيتهم حول دعوة دينية / سياسية تزعمها رجل منهم هو محمد بن تومرت. وانتهى هذا اللقاء بين العصبية والدعوة الى إنشاء حركة سياسية. ثم دولة عصفت بحكم المرابطين، واتخذت اسم «دولة الموحدين»، التي تعتبر بحق أول دولة مغربية مستقلة تماماً عن الخلافة السنية المشرقية، وذلك بتكوين خلافة إسلامية مغربية تعبر عن الرغبة الراسخة للمغاربة في الاستقلال والتميز عن الشرق[2].

فما هو مضمون الدعوة الموحدية؟ وما هي المؤسسات السياسية الرئيسية التي انبنت عليها الدولة الموحدية؟

المطلب الأول : دعوة المهدي محمد بن تومرت :

حوالي سنة 1121م. وصل محمد بن تومرت إلى مراكش عائداً من سفره الطويل الذي قاده إلى الشرق قصد التعلم. وسرعان ما أحدث ضجة كبيرة في الأوساط المراكشية نتيجة لدعوته الناس بالتزامهم القرآن والسنة، ونتيجة لحضهم على المعروف ونهيهم عن المنكر[3] الشيء الذي دفع السلطان المرابطي علي بن يوسف إلى تنظيم مناظرة بين الداعي المصمودي وفقهاء المرابطين. فكانت بذلك مناسبة ذهبية لمحمد بن تومرت في إظهار جهل الفقهاء بالإسلام. ومع ذلك فقد طلب منه مغادرة المدينة، فكان هذا الخروج، الذي سيسميه ابن تومرت فيما بعد «بالهجرة»، بداية عهد جديد في حياة المصامدة سكان سوس وجبال الأطلس الكبير والصغير[4].

---

1)-انظر : Paul Pascon. — "Le Haouz de Marrakech", T. 2, p. 158.

2)-أنظر : A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 140 et s.

(3)-«الحلل الموشية..»، المرجع المشار اليه، ص. 120.

(4)-محمد عبد الله عنان، : «تاريخ الاندلس على عهد..» المرجع المشار اليه، ص. 170.

وتتمحور دعوة ابن تومرت حول عنصرين رئيسيين : إصلاح ديني اهتم بمقولة التوحيد والأخلاق والتشريع، ثم ممارسة سياسية / دينية شخصية أعطت للخلافة الموحدية خصوصيتها الحقوقية والسياسية.

الفقرة الأولى : الإصلاح الديني التومرتي :

1 ــ التوحيد :[1] ترتبط مقولة التوحيد بعلم أصول الدين لا بفروعه. وبتأكيده على هذا العنصر يأبى ابن تومرت إلا أن يظهر معارضته الرمزية والسياسية للإسلام المرابطي الذي كان يعتمد على الفروع دون الأصول.

فالتوحيد كما يراه «النبي البربري» هو التأكيد على وحدانية الاله ونفي كل ما ينتفي مع الألوهية : من صلحاء وشركاء وصور وأصنام. وهذا التعريف يطابق الشهادة في الإسلام أي مقولة «لا إلهٰ إلا الله» التي هي ركن من أركان الإسلام إلى جانب الصلاة والزكاة و، صوم والحج. رقد أكد ابن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب» على هذه المقولة الأساسية مستشهدا في ذلك بالعقل على عادة مفكري الاعتزال، وكذلك بنص القرآن والأحاديث النبوية.

فبالنسبة لابن تومرت، لا يمكن للإلهٰ أن يشبه الأشياء الموجودة، اذ لا يجوز ولا يصح التشابه الا بين الأشياء التي تنتمي الى نفس الجنس. وبهذا فالإلهٰ ليس من نفس الجنس الذي تنتمي إليه المخلوقات الأخرى. فلو كان كذلك، لكان عاجزاً. هذا العجز الذي ينتفي بوجود الأفعال الإلهٰية. ومن هذا المنظور يذهب ابن تومرت إلى أن الإنسان لا يمكنه تصور الذات الالهٰية بالوسائل التي يمنحه إياه كل من عقله وذكائه. وكل من سولت له نفسه تصور هذه الذات الالهٰية، فهو يسقط حتماً في التشبيه والتجسيد ومنه الى الكفر. وهذا نفسه هو ما كان يقوم به المرابطون وفقهاؤهم من المالكية، والذين كانوا يفسرون القرآن تفسيراً حرفياً. فحتى الآيات «المتشابهات»، يجب فهمها مجازياً لا حرفياً، وذلك على عادة الأشعرية والمعتزلة[2].

---

(1) أنظر :

— Rachid Bourouiba. — "La doctrine almohade", R.O.M.M., C.N.R.S., 1er semestre 1973, N° 13-14, p. 145.

(2) نظر افكار ابن تومرت في التوحيد في كتابه :

محمد بن تومرت : «أعز ما يطلب»، الجوائر، 1903. وقد نشره المستشرق كولد زيهر تحت عنوان : «كتاب ابن تومرت».

وقد كان ابن تومرت يحض أتباعه على التوحيد بواسطة خطبه ورسائله ــ فهو يقول في إحدى هذه الرسائل : «تعلموا التوحيد فهو قاعدة دينكم، حتى تبعدوا عن الخالق كل تشبيه، وكل تشريك، وكل النقائص، وكل الآفات، وكل الحدود، وكل الجهات. فإياكم ان تتصوروه في مكان أو في جهة، فهو تعالى موجود قبل الأماكن وقبل الجهات. فمن تصوره في جهة جسده. ومن جسَّده جعله مخلوقاً، ومن جعله مخلوقاً فهو مشرك عابد للأصنام». ومن هنا ينتهي ابن تومرت إلى ضرورة جهاد كل من يجهل أو يرفض نظرية التوحيد هذه. فقد كتب لأتباعه قائلا : «واجتهدوا في الكفار الملثمين (أي المرابطين). فجهادهم أولى بجهاد النصارى وكل الكفار.. وذلك لأنهم جسدوا الخالق تعالى، ونبذوا التوحيد، وخرجوا عن الحق»[1].

2 ــ **الأخلاق** : جل فقهاء الإسلام مجمعون على ضرورة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولكنهم اختلفوا في الكيفية التي يجب أن يتم بها هذا الإحتساب. فابن تومرت سوف يكرس كل حياته لهذا الواجب مطبقاً بذلك مبادىء كل من أبي حامد الغزالي ومفكري المعتزلة.

ففي طريق عودته من الشرق، أبى ابن تومرت، عند وصوله لمدينة المهدية سنة 1118م. إلا أن يأمر جهاراً بالمعروف وينهى جهاراً عن المنكر، وذلك إلى جانب تدريسه لنظريته في التوحيد. غير أنه أجبر على مغادرة المدينة أمام السخط الذي لقيته دعوته في الأوساط الشعبية آنذاك. وفي «بجاية» قام بالنهي عن ارتداء الثياب الفاخرة. وفي «باب البحر» أحدث ضجة كبيرة في ميناء المدينة وذلك بأن قام بتكسير براميل الخمر، مما جعل السكان يقومون بضربه ثم بإخراجه من المدينة. وفي وجدة «وكرسيف» قام بإنشاء جماعات من الأتباع ترك لهم مهمة الاحتساب هذه وكذا مهمة نشر مبادىء التوحيد. وفي مليلية، أثناء وعظه وإرشاده التقى بعبد المومن بن علي الكومي أول خليفة موحدي فيما بعد، وكذا أبا بكر الصنهاجي البيذق مؤرخ الدولة فيما بعد. وفي مدينة فاس، أمر أتباعه وتلاميذه بتكسير الأدوات الموسيقية في الأسواق. ورغم أنه وجد آذاناً صاغية بين مثقفي الخاصة، فقد أرغم على الخروج من فاس[2]

---

(1) أنظر :

— E. Lévi-Provençal. — "Documents inédits d'histoire almohade", Paris, 1928, pp. 4 et 5.

(2) أنظر : H. Terrasse. — op. cit. pp. 269-270-271.

أما وصوله الى مراكش عاصمة المرابطين، فقد كان المرحلة الحاسمة في حياته وفي حياة النظام الحاكم آنذاك. فقد «احتل» مسجد المدينة وأخذ في تدريس نظريته وتعليمها. بحضه على إصلاح الفساد وإصلاح الأخلاق، جعل الحكم ينتبه اليه. فقد قام في وجه العادات الصنهاجية بدعوى أنها تتنافى والقيم الإسلامية، وخاصة فيما يتصل باتخاذ الرجال للثام وترك النساء له. وبانتصاره على فقهاء المالكية في المناظرة السالفة الذكر، طلب منه مغادرة المدينة. ومن هنا سيهاجر إلى «تنمل» في الأطلس الكبير حيث سيقوم بإنشاء «دولة مضادة» (anti-etat) سيكون لها شأن فيما بعد[1] وسوف لن ينقطع عن دعوته للإصلاح الأخلاقي حتى بين أهله وعشيرته من المصامدة، وذلك بنصحه إياهم عدم تناول الخمور والإكثار من الصلاة حتى يجعل منهم جيشاً جراراً قادراً على العصف بالحكم القائم آنذاك أي حكم المرابطين.

3 ــ **التشريع** : لا يمكن عد الإصلاح التومرتي في ميدان التشريع الإسلامي تجديداً، بقدر ما هو معارضة منهجية وممنهجة ضد نظرية الفقهاء المرابطين في ميدان التشريع.

فأول فكرة أكد عليها ابن تومرت تتعلق بالاستعمال المباشر لمصادر الشرع الإسلامي ومقاومة استعمال مختصرات الفروع كما كان يفعل فقهاء النظام المرابطي. فبالنسبة لابن تومرت، المصادر الأساسية والوحيدة للشرع من القرآن والأحاديث النبوية[2].

والأحاديث النبوية في اعتقاده تنقسم الى قسمين : «أحاديث الآحاد» ذات السند الواحد، «والأحاديث المتواترة» والتي تعتمد على سلسلة متواترة ولا متناهية. فللأولى قيمة نسبية، وللثانية قيمة مطلقة، ولذلك وجب اتخاذها كمصدر مطلق للشرع[3].

أما الإجماع، «فالنبي البربري» لا يقبله إلا بشروط. فشرطه أن يكون إجماعاً للصحابة الأولين. وألا يكون مرتكزاً على القياس. فإجماع القياس لا يمكن أن يكون ــ حسب ابن تومرت ــ إلا فرعاً من فروع الشرع، لا أصلاً من أصوله.

---

(1) أنظر : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 145-146.

أنظر كذلك : محمد عبد الله عنان : «تاريخ الأندلس على عهد..»، المرجع المشار اليه، ص. 169.

(2) محمد بن تومرت : «أعز ما يطلب»، المرجع المشار اليه، ص. 48—49.

أنظر : — R. Bourouiba. — op. cit. p. 152.

(3) أنظر كذلك : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 147 à 150.

ومن جهة أخرى نجد أن ابن تومرت رفض بأن يكون باب الاجتهاد قد أقفل مع تأسيس المذاهب الأربعة (المالكي، الشافعي، الحنبلي، والحنفي)، ورفض بالأساس أن يكون الإمام مالك بن أنس المجتهد الوحيد في الشريعة الإسلامية. فقد أكد ابن تومرت بأنه يجوز بل يجب إغناء أو تغيير «موطأ» مالك. ولذلك نجده قد رفض طوال حياته الأخذ بمذهب من المذاهب الأربعة.

الفقرة الثانية : الممارسة السياسية ــ الدينية التومرتية :

تتمحور الممارسة السياسية ــ الدينية لابن تومرت حول قضيتين : الأولى تتعلق بممارسة الإمامة والمهدوية، والثانية تتعلق بإعادته لإنتاج الرمزية النبوية.

1 ــ الإمامة، المهدوية، والانتساب للبيت النبوي :

يعد هذا الثالوث «الإمامة، المهدوية، والانتساب للبيت النبوي» القاعدة الأساسية للجسم الايديولوجي / السياسي الشيعي. فابن تومرت سوف يأخذ هذا الثالوث ويوظفه حسب خصوصيات المجتمع البربري.

فهو يرى رأي الشيعة في مسألة الإمامة، إذ يقول في كتابه «أعز ما يطلب» ما معناه ؛ أن الإيمان بالإمامة فرض على الجميع وقاعدة من قواعد الدين وركن من أركان الشرع. فقيام الحق لا يمكن في غياب الإمامة، وذلك منذ أن خلق الله الإنسان. فقد بعث الله أئمة للناس من عاد إلى نوح، ومن نوح الى ابراهيم. فالإمام في نظر ابن تومرت معصوم عن الخطأ، لأنه لو كان يجوز له الخطأ لانعدم القضاء على الأخطاء، وهو معصوم عن الظلم، لأنه لو كان يجوز له الظلم لانعدم القضاء على الظلم بحضوره. كما أنه معصوم عن الإتيان بالبدع، وعن الجهل وعن المعاصي وعن الآثام. زد على ذلك يقول ابن تومرت، أن جمع شتات الأمة واتحادها لا يقوم إلا بإسناد الأمور إلى الإمام المعصوم[1].

ومن جهة أخرى يؤكد «النبي البربري» على أن الإمامة عماد الدين، فالإيمان بها من الدين، والطاعة لها من الدين. فهي تعني اتباع الإمام في كل ما يقول وكل ما يفعل، والإهتداء به وأخذه كنموذج حي. ويعتبر كل من يرفض الإيمان بها من الكفار والملحدين والمبتدعين والمنافقين[2].

---

1)ـ محمد بن تومرت : «أعز ما يطلب..»، ص. 252.

2)ـ نفس المرجع السابق، ص. 253.

بالإضافة الى الإمامة، فقد اتخذ ابن تومرت من المهدوية قاعدة لممارسته السياسية الدينية. ولم يكن هذا تجديداً في التاريخ السياسي الاسلامي. فابن خلدون يقول لنا بأن المسلمين يعتقدون منذ أزمان أن المهدي من آل البيت سوف يظهر عندما تقترب الساعة وذلك ليملأ الدنيا عدلاً بعدما ملئت جوراً، وأن المسيح سوف يكون بصحبته ليعينه على قتل الدجال، ثم يصلي من ورائه. ويضيف صاحب المقدمة أن العامة من الناس ينتظرون ظهور المهدي في بقعة نائية من العالم المسكون كالزاب الجزائري أو سوس المغرب الأقصى[1].

ومهما يكون من أمر، فالمؤرخ ابن القطان في كتابه «نظم الجمان»( ) يخبرنا أنه في دجنبر من سنة 1121م، اتخذ ابن تومرت لقب المهدي، ويظهر ذلك من وثيقة رسمية احتفظ لنا بها ابن القطان. وتقول هذه الوثيقة ما معناه بأن اسم ابن تومرت مطابق تماماً لاسم رسول الاسلام اي «محمد بن عبد الله»، وأنه من صلبه، وأن مكان ظهوره هو السوس الأقصى، وأن الدنيا قد ملئت ظلماً وجوراً. وعلى هذا تكون كل أوصاف المهدي مجتمعة في ابن تومرت[2].

وتجدر الإشارة إلى أن أفكار هذا الخطاب / الوثيقة، قد سجلها ابن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب». فهو يرى بأن الله قد اصطفى المهدي بأن هداه إلى الطريق المستقيم، ووعده بالنصر المبين على الظلم والجور وبإتمام الدين كله وتطبيق أوامره ونواهيه. وقد ركز المهدي ابن تومرت على العلاقة الوطيدة بين المهدي والله ورسوله، فهو يرى على أن شريعة المهدي هي شريعة الله ورسوله، وأن الطاعة الواجبة له هي نفس الطاعة الواجبة لله ورسوله، وأن أتباع المهدي هو اتباع لله ورسوله؛ وأن نواهي المهدي هي نواهي الله ورسوله. «فالمهدي هو أقرب العالمين الى الله»[3].

وحتى يكون إدعاء ابن تومرت للمهدية مطابقاً لاعتقاد العامة ومطابقاً للأحاديث النبوية، فقد ادعى في نفس الوقت انتسابه للبيت النبوي من بنته فاطمة وعلي بن أبي طالب[4].

---

(1) انظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 159.

(2) ابن القطان : «نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان». مطبعة المهديةز نشر محمد علي مكي، ص. 33.
انظر نص الوثيقة مترجماً في : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 159.

(3) محمد بن تومرت : «أعز ما يطلب»، ص. 1151—152.

(4) انظر : — E. Lévi-Provençal. — "Documents...". op. cit. p. 30
— A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 162.

2 ـ إعادة إنتاج الرمزية النبوية :

هناك عدة ممارسات استقاها المهدي بن تومرت من ممارسات رسول الإسلام. كما كان يتخيلها معاصروه.

فنحن نعلم أن إرادة رسول الإسلام كانت إحياء ديانة ابراهيم أو «الحنيفية». هذه الحنيفية التي تخلى عنها سكان الجزيرة العربية من العرب. فقياساً على هذه الإرادة، كانت إرادة محمد بن تومرت إحياء الثقافة الدينية في مغرب القرن 12، وذلك بإقامة «الإسلام الحق» الذي تخلى عنه المرابطون. فلأجل هذا كان «النبي البربري» يختم الرسائل التي كان يبعثها إلى سلطان المرابطين بعبارة «سلام على من اتبع الهدى» والتي كان يستعملها نبي الجزيرة العربية عندما كان يكتب لملوك عصره. تظهر كذلك هذه المحاكاة في اعتباره المرابطين كفاراً وأصحاب جاهلية، واعتبار أتباعه أمة توحيد والأمة الإسلامية الحقة، التي يجب عليها استئصال شأفة هؤلاء المشركين. كما تظهر هذه المحاكاة في حث أمته الموحدية على اتباع نموذج أول أمة إسلامية، تلك الأمة التي كان يقودها رسول الإسلام. بناءً على هذا، فإذا كان هذا الأخير قد أنشأ «أمة إسلامية»، فإن ابن تومرت كان يعتقد ويؤمن أنه أنشأ أمة على غرارها هي «أمة الموحدين». وفي محاكاته هذه للممارسة المحمدية، نجده قد أطلق اسم «الهجرة» على خروجه من مراكش عقب مناظرته مع فقهاء المرابطين متمثلا في ذلك بهجرة رسول الجزيرة من مكة إلى المدينة، كما أنه أطلق اسم «الأنصار» على أهل تنمل الذين آووه بعد «هجرته»، في حين سمى أصحابه المقربين «بالمهاجرين الأولين»، أو «الصحابة السابقون» كعبد المومن بن علي، والبشير الونشريسي وآخرين وعددهم عشرة كصحابة نبي الإسلام.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن ابن تومرت بوصفه مهدياً، فقد ادعى الخوارق والإتيان بالمعجزات على غرار رسول الجزيرة العربية، وذلك كمخاطبته للموتى ومداواة العاهات كالبكم مثلاً[1].

هذه الممارسات الرمزية التي اتخذها المهدي بن تومرت أعطت للخلافة الموحدية خاصة، وللمؤسسات السياسية الموحدية خصوصيتها الحقوقية والسياسية.

---

1) انظر المدلول السياسي لهذه المحاكاة عند :

- A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 163 à 167.

المطلب الثاني : الخلافة والمؤسسات الموحدية :

يظهر من خلال التقصي المتريث للتاريخ الموحدي أن مفهوم الخلافة عند المُومِنِّين يختلف عن المفهوم السني لهذه المؤسسة الإسلامية العليا. كما يظهر أن المؤسسات السياسية الموحدية الأخرى جد مرتبطة بما يمكن تسميته إعادة هيلكة المجتمع المغربي[1].

الفقرة الأولى : خلافة النبوة وخلافة المهدوية :

إن المكانة المقدسة التي حظي بها ابن تومرت لدى أتباعه من الموحدين جعلت مسألة خلافته صعبة جداً. وهذا دفع كبار الدولة الناشئة ان يخفوا أمر وفاته ما يزيد على ثلاث سنوات[2]. غير أن الحنكة السياسية التي كان يتوفر عليها عبد المومن بن علي وانتصاراته العسكرية على جيوش المرابطين بالإضافة إلى كونه كومياً، أي أجنبياً عن اتحادية المصامدة، كل هذا جعل منه المرشح الأول لخلافة المهدي بن تومرت. كما يضاف الى هذه الأشياء مجموعة من الرمزيات استقاها الموحدون من علاقة نبي الإسلام بأبي بكر بن قحافة خليفته من بعده على رأس الدولة الإسلامية الأولى. فعبد المومن بن علي الذي كان يؤم الموحدين في الصلاة أثناء غياب المهدي أو مرضه جعل الناس يرون فيه خليفة لهذا الأخير بدون منازع[3]. يضاف إلى هذا أن ابن تومرت قبل وفاته خلع عليه لقب أمير المؤمنين بحضور أعيان الموحدين وكبار الجيش[4]. في نفس الوقت الذي نجد فيه الموحدين يلحقون عبد المومن بالشجرة النبوية عبر الفرع الإدريسي حتى يضفوا الشرعية اللازمة على استحقاقه الخلافة الإسلامية الموحدية. وقد اتخذ الخليفة الجديد ألقاباً خلافية ألفها المسلمون عند بداية عهد العباسيين. فقد كان عبد المومن يلقب :-«الإمام» و«القائم بأمر الله». في حين أن لقب «المهدي» ولقب «إمام الأمة» بقي مقتصراً على محمد بن تومرت حتى بعد موته.

بهذا يتضح لنا أن السلطة الخلافية لعبد المومن بن علي لم تكن استمراراً لخلافة سابقة أو خلافة صارت غير شرعية. ذلك لأنه، في اعتقاد الموحدين، وريث «الإمامة

---

(1) نفس المرجع، ص. 167 الى 173.

(2) نظر : — E. Lévi-Provençal. — "Documents...". op. cit. p. 117.

(3) ابن ابي زرع : «الأنيس المطرب»، نفس المرجع، ص. 184.

(4) عبد الواحد المراكشي : «المعجب»، نفس المرجع، ص. 106.

المهدية» التي كان يتمتع بها «النبي البربري». فهذا الأخير لم يكن يعتبر نفسه على أنه «إمام» في المفهوم السني للكلمة، بقدر ما كان يرى نفسه كصاحب «رسالة الهية» تذكر بالنبوة. وهذا في اعتقادنا ما يفسر عدم اتخاذ ابن تومرت للقب «أمير المؤمنين».

من وجهة النظر هذه، يتبين أن خلافة عبد المومن بن علي لم تكن «خلافة نبوة» كالخلافة الراشدية، أو الأموية أو العباسية أو غيرها. وإنما كانت «خلافة للمهدوية». وهذا يعبر بصدق وفي إطار رمزية سياسية جد معبرة على رغبة المغاربة في التميز عن الثقافة السياسية والمؤسسات السياسية المشرقية. الشيء الذي يفسر اجتهاد الخلفاء الموحدين في نشر التعاليم الموحدية في كل البقاع التي كانت ترضخ لسلطتهم، وذلك الى حدود خلافة ادريس المامون أي العقد الأول من القرن الثالث عشر الميلادي؛ حين أعلن هذا الأخير إقصاء الإديولوجية الموحدية عن المؤسسات السياسية لهذه الدولة، وذلك سنة 1227م. فبمقتضى هذا القرار، حذف ذكر اسم المهدي بن تومرت من خطب الصلاة وكذا من السكة[1].

وقد كان من نتائج هذا الحذف للإيديولوجية الموحدية، أن قام الوالي الموحدي على تونس، أبو زكرياء الحفصي من ذرية ابي حفص عمر الهنتاتي أخذ صحابة المهدي، بإعلان نفسه خليفة موحدياً، ووريثاً للتراث السياسي والإيديولوجي المهدوي، وكان ذلك سنة 1236م. حيث صار اسم الدولة الموحدية التونسية «الدولة الحفصية» أو «الخلافة الحفصية» والتي دامت إلى حدود القرن السادس عشر الميلادي[2]. أما ما بقي من الدولة الموحدية في المغرب، فسرعان ما تلاشى في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، تحت ضربات الاتحادية الزناتية الي سوف تنشيء دولة جديدة هي دولة بني مرين.

الفقرة الثانية : إغادة هيكلة المجتمع البربري حول الإديولوجية الموحدية :

يبدو أن هيكلة المجتمع الموحدي لا علاقة لها بالتنظيمات الإدارية المحضة، ومن الراجح أن التراتب الذي أحدثه المهدي داخل المجتمع البربري قد يكون في منشئه تنظيماً من أجل القتال[3]. ومن الراجح كذلك أن هذا التراتب هو في الواقع ترجمة للعادات

(1) أنظر : «الحلل الموشية...» ص. 165

أنظر :

— Roger Letourneau. — "Sur la disparition de la doctrine almohade", studia Islamica, XXXII, p. 193.

(2) - أنظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 169-173.

أنظر : — C.A. Julien. — Histoire...", op. cit. p. 135.

(3) - أنظر : — H. Terrasse. — "Histoire...", op. cit. p. 275.

والمؤسسات البربرية العتيقة صيغت في إطار دولة عقائدية جديدة. ويعتبر مؤلف «كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب» المصدر التاريخي الأساسي إن لم نقل الوحيد في الوقت الراهن، الذي ترك لنا صورة مدققة لهذا التنظيم الإجتماعي(1).

ففي قمة هذا الهرم التنظيمي، نجد قبيلة «هرغة» نتي ينتمي إليها المهدي بن تومرت. أما صاحباه عبد المومن بن علي وأبو محمد البشير واللذان كانا ينتميان إلى قبيلة «الكومية» من «زناتة»، فقد ألحقا بقبيلة «هرغة» عن طريق التبني أو الجوار(2).

وتاتي في الصف الثاني القبائل الأخرى المنتمية إلى الاتحادية، أي قبائل تنمل التي آوت المهدي بعد هجرته، وكذلك قبائل هنتاتة، وغدميوة، وكنفيسة، وصنهاجة السوس الأقصى (جزولة على وجه الخصوص)، ثم هسكورة.

وحتى يتم تجنب غيرة القبائل البربرية على استقلالها وعلى نوع من المساواة فيما بينها، فقد أنشأ المهدي على رأس هذا الهرم التنظيمي هيئتين استشاريتين من شأنها أن تضعف أو تحول دون التفرد باتخاذ القرارات من طرف شخص واحد : وهي «مجلس العشرة» و«مجلس الخمسين».

فـ«مجلس العشرة» كان يضم، بالإضافة إلى عبد المومن بن علي وأبي محمد البشير، شيوخ القبائل المكونة للإتحادية، الشيء الذي يذكرنا بـ«مجلس العشرة» الذي أنشأه رسول الإسلام بعد هجرته إلى المدينة والذي كان يضم هو الآخر أبرز بطون قريش. و«مجلس العشرة» الذي أنشأه بن تومرت كان يشارك هذا الأخير في اتخاذ القرارات الكبرى والهامة التي تهم سياسة الدولة الموحدية(3).

أما «مجلس الخمسين» فهو يضم بالإضافة إلى العشرة السابقي الذكر، أربعين من لمستشارين يمثلون قبائل الأطلس الكبير. ومجلس الخمسين في رأي R. Montagne ما هو إلا إعادة في صيغة اخرى للمؤسسة البربرية العتيقة «آيت الربعين». فهو عبارة عن «مجلس شيوخ» أو برلمان الدولة الموحدية، الذي يستشار في الأمور التي لا تشكل أهمية سياسية بالغة(4).

---

(1) أنظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 153.

(2) «الحلل الموشية»، ص. 109.

(3) أنظر : — E. Lévi-Provençal. — "Documents...". op. cit. p. 221.

(4) أنظر : — Robert Montagne. — "Les Berbères...", op. cit. p. 221.

ويضيف كل من ابن أبي زرع صاحب «روض القرطاس» وكذا صاحب كتاب «الحلل الموشية» مؤسسة اخرى هي «مجلس السبعين» والذي لا نجد له أثراً في المصادر التاريخية الأكثر دقة. ولعل البيذق في كتابه «أخبار المهدي» يعطينا حل هذا اللغز التاريخي، بقوله أنه بعد «عملية التمييز» المشهورة والتي قادها المهدي ضد المناوئين للنظام الموحدي الجديد، ألحق عدد من الرجال الموالين للدولة بـ«مجلس الخمسين»، فصار بذلك عددهم سبعين مستشاراً عوض خمسين(1).

وبعد «مجلس الخمسين» تاتي مؤسسة اخرى هي «مؤسسة الطلبة»، و«الطلبة» هم في الواقع دعاة النظام الجديد المكلفون بنشر تعاليم المهدي بين القبائل. وفي نفس السياق، ألحق با«لطلبة» جهاز آخر هو جهاز «الحفاظ». و«الحفاظ» يكونون تكويناً يجعل منهم «طلبة» في المستقبل، أي «دعاة المستقبل».

وياتي في المرتبة السادسة «أهل الدار» ويضمون أقرباء المهدي وحاشيته وخدمه، وصحابته الأوفياء كعبد المومن والبشير، وكذا بعض الطلبة البارزين.

وياتي في المرتبة السابعة قبيلة هرغة وقبائل تنمل. ثم ياتي الجنود في المرتبة الثامنة. ومنهم «الرماة» المنتمون للقبائل الغير المصمودية.

وفي الأخير نجد كلاً من «المحتسبين الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر»، ثم السكاكين المكلفين بضرب النقود، فالمؤذنين، فأصحاب الطبول، ثم «عبيد المخزن» أي خدَم المهدي(2).

المبحث الرابع : عودة الزناتيين والصنهاجيين : دولة بني مرين ودولة بني وطاس

* تمهيد : التعريف بالدولتين :

ـــ بنو مرين من قبائل زناتة البتر الذين حكموا المغرب فيما قبل عن طريق حكم المغراويين وبني يفرن إبان القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر الميلادي.

---

(1) ـ أنظر : E. Lévi-Provençal. — "Documents...". op. cit. p. 53.

(2) أنظر المرجع السابق، ص. 71.

ـــ فخلافاً لأبناء عمومتهم من بني عبد الواد، حكام الجزائر فيما بعد، فضل المرينيون الحياة الهادئة بعيداً عن حكم الموحدين وسلطتهم السياسية والدينية، فكانوا بذلك دائمي الترحال بين منطقة الزاب الجزائري والمغرب الشرقي والصحراء المغربية(1).

ـــ ويذكرهم التاريخ لأول مرة في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، وخاصة حوالي سنة 1194م. إثر انتصار جيوش الموحدين في معركة العقاب Alarcos(2). فقد شاركوا في هذه الحرب ضد الإسبان، وعقبها توفي زعيمهم محيو بن ابي بكر بن حمامة متأثراً بجروحه. وقد آلت بعده الزعامة لابنه عبد الحق بن محيو، الذي استغل التفسخ السياسي الموحدي الناتج عن هزيمة الموحدين في موقعة البحيرة Las navas de Tolosa، وجعل من أتباعه المرينيين قطاع طرق(3)، وذلك حوالي سنة 1215م. وسياسة قطع الطريق هذه كانت في الحقيقة تهدف إلى البحث عن المراعي الخصبة في اتجاه المغرب الغربي. وفعلاً نجدهم في زحفهم هذا، يستولون على مدينة فاس بقيادة زعيمهم الجديد أبي يحيى أبي بكر (1244 الى 1258م)، وذلك سنة 1248م. وباستيلائهم على مدينة فاس، ينقلب قطاع الطرق إلى معارضين سياسيين، مستغلين بذلك مسألة إلغاء الإيديولوجية الموحدية. ويظهر هذا عند استيلائهم على مدينة مراكش سنة 1269، وذكر اسم الخليفة الحفصي وريث هذه الإيديولوجية الملغاة، على منابر مساجد المغرب الأقصى(4).

ـــ أما بنو وطاس، فهم من صنهاجة البرانس، ومن حفدة «وطاس بن المعز بن يوسف بن تاشفين» زعيم المرابطين. وقد قبلوا الاندماج في الاتحادية الزناتية بعد المحنة التي تعرضوا اليها من طرف الموحدين، وذلك عقب ثورتهم التي تجسدت في ثورة بني غانية. فهم إذاً زناتيون عن طريق التبني أو الجوار(5). فقد حاربوا الموحدين الى جانب المرينيين. ولم ينس هؤلاء جميل الوطاسيين، إذ أقطعوهم مساحات شاسعة من المغرب الشمالي حول حصن «تازوتا». زد على ذلك أن ملوك المرينيين كانوا يعاملون الوطاسيين معاملة حسنة تجلت في إسناد الوظائف السامية لبعضهم كالقضاء والوزارة. ومن بين هؤلاء الوزراء الوطاسيين نذكر زيان بن عمر وأبا زكرياء يحيى الذي سيكون له شأن فيما بعد(6).

---

(1) مؤلف مجهول : «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية»، الرباط، 1972، ص. 25.

(2) نفس المرجع السابق، ص. 23.

(3) أنظر : — C.A. Julien. — "Histoire...", op. cit. p. 164.

(4) أنظر نفس المرجع السابق، ص. 165.

(5) «الذخيرة السنية»، المرجع السابق، ص. 22.

(6) ابراهيم حركات، «المغرب عبر التاريخ» الدار البيضاء، الجزء الثاني، ص. 194—195.

وقد خلف الوطاسيون المرينيين في حكم المغرب سنة 1420م. بعد مقتل الملك المريني ابي سعيد عثمان إثر بعض الثورات البلاطية. فقد قام الوزير الوطاسي ابي زكرياء يحيى، والذي كان عاملاً على سلا، بتتويج ابن السلطان المقتول، وكان يدعى عبد الحق وأقام نفسه وصياً على العرش المريني(1).

وبعد قتل السلطان عبد الحق هذا سنة 1465 من طرف شرفاء مدينة فاس الذين بايعوا واحداً منهم هو الشريف ابي عبد الله الحفيد، استطاع وطاسي آخر هو محمد الشيخ أن يخلع السلطان الشريف، وينصب نفسه سلطاناً. وبذلك تنشأ دولة بربرية جديدة هي دولة الوطاسيين.

المطلب الأول : غياب الدعوة وحضور التبعية الإيديولوجية :

لقد لاحظنا أن المرينيين وحلفاءهم الوطاسيين لم يكونوا يتوفرون على دعوة دينية / سياسية كسابقيهم المرابطين ثم الموحدين. ولهذا السبب نجدهم قد التجأوا إلى استغلال إديولوجيات أجنبية عليهم. وشرعيات سياسية خارجة عن نطاق مغرب القرن الثالث عشر الميلادي.

الفقرة الأولى : استغلال المرينيين للعقيدة الموحدية الحفصية قصد ضرب الخلافة الموحدية المراكشية :

تعد الخلافة الحفصية وريثة الخلافة الموحدية المراكشية التي اندثرت نتيجة للفوضى التي عمت المغرب في بداية القرن الثالث عشر الميلادي. فبعد إلغاء الإديولوجية الموحدية من طرف الخليفة إدريس المامون، قام أبو زكرياء يحيى الحفصي (من حفدة ابي حفص عمر الهنتاتي من صحابة المهدي بن تومرت) بحذف اسم الخليفة المراكشي من خطب الصلاة، ولم يترك سوى أسماء كل من المهدي وخلفاءه الذين ساروا على نهجه. وفي سنة 1237م، أعلن ابو زكرياء الحفصي نفسه وريثاً وحيداً للخلافة والعقيدة الموحديتين. وابتداء من سنة 1238م. صارت الخطب الجمعية تلقى باسمه في عديد من الأصقاع الإسلامية كبلنسية، وإشبيلية، وطريفة وغرناطة، وكذلك طنجة وسبتة والقصر الكبير(2). أما خليفته أبو عبد الله الحفصي (1249—1277م)، فقد نادى بنفسه خليفة وأميرا للمؤمنين، وذلك سنة 1253م. فاعترف له بهذه الخلافة العديد من زعماء العالم الاسلامي

(1) أنظر : – C.A. Julien. – "Histoire...", op. cit. pp. 196 et s.

(2) أنظر : – C.A. Julien. – "Histoire...", op. cit. pp. 136 et s.

انذاك، كشريف مكة ومماليك مصر. ولم يعتبر أبو عبد الله نفسه وريثاً للخلافة الموحدية فحسب، بل جعل من خلافته إرثاً سياسياً لخلافة بني العباس التي اندثرت تحت ضربات المغول. فقد كان يلقب، زيادة على الألقاب الخلافية المعروفة من قبل، بـ«زعيم الموحدين» و«الخليفة المقدس الطاهر» و«الإمام» و«الحضرة العلية السنية الطاهرة القدسية»[1]، جرياً على عادة الخلفاء الموحدين.

في هذا الاطار السياسي والإديولوجي للعالم الاسلامي، وجد المرينيون انفسهم ممسكين بزمام امور المغرب. وبما أنهم لم يكونوا أصحاب دعوة دينية، فقد سايروا الركب، وجعلوا من أنفسهم حماة الإيديولوجية الموحدية التي ألغاها إدريس المامون، وذلك بأن أعلنوا ولائهم اللامشروط للخليفة الحفصي في تونس. وفي المقابل، فقد استعمل هذا الأخير جيوش المرينيين كسلاح يستأصل به شأفة خلفاء مراكش، حتى يستتب له الأمر بصفة نهائية. في الوقت نفسه الذي نجد فيه المرينيين يستعملون ولائهم للخلافة الحفصية ليضفوا على حكمهم السياسي الشرعية اللازمة. فكانت الصلاة تقام باسم الخليفة الحفصي، وكانت السكة تضرب كذلك باسمه، وذلك على جميع التراب المغربي آنذاك.

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أنه في هذا الإطار من التبعية الإديولوجية نجد أن السلطان المريني باعترافه بالخلافة الحفصية، فقد قنع بلقب أمير المسلمين، وذلك على عادة سلاطين الدولة المرابطية من ذي قبل.

وإذا كان المرينيون قد نهجوا سياسة التبعية الإديولوجية للخلافة الحفصية[2]، فإننا نجد نفس الظاهرة عند خلفائهم الوطاسيين ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، ولكن هذه المرة سوف تكون التبعية للخلفاء العثمانيين في اسطمبول.

الفقرة الثانية : تبعية الوطاسيين للخلافة العثمانية :

لا يمكن اعتبار الاستيلاء على بغداد من طرف المغول سنة 1258م، وقتل الخليفة العباسي المستعصم، نهاية للخلافة العباسية. فقد بايع مماليك مصر خليفة عباسياً جديداً سنة 1261م المعروف بلقب المستنصر. ولقد تلقى هذا الأخير إعانة عسكرية من المماليك قصد استرجاع دولته وأراضي أجداده العباسيين. ولكن فشله كان سبباً في افتقاده لكل

---

(1) أحمد المقري : «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب»، دار صادر، بيروت، 1968. الجزء الثامن، ص. 230.

(2) أنظر مسألة تبعية المرينيين للحفصيين مفصلة عند :

— A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 107-119.

سلطة خلافية حقيقية(1) فصار بذلك منصب الخلافة مجرد منصب شرفي، إذ نجد أن الوظيفة الوحيدة التي كان يقوم بها خليفته الحاكم الذي بويع سنة 1262م هي إضفاء الشرعية الدينية السياسية على سلطة مماليك مصر. فحتى حقوق السكة والخطبة سقطت في طي النسيان، في حين أن ألقاب ورسوم الخلافة انتقلت الى السلاطين انفسهم. ولم يبق الخليفة محتفظاً الا بسلطة رمزية وغامضة تتجلى في تلقيبه بـ«ظل الله في الأرض»(2).

وعند نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، نجد أن السلاطين الذين رفضوا الاعتراف بالسلطة الرمزية للخلافة العباسية، قد أدخلوا من ضمن ألقابهم لقب «الخليفة»، ولكن دون اللجوء الصريح للقب «أمير المؤمنين»(3).

وهذه الظاهرة نجدها عند السلاطين العثمانيين منذ بداية القرن الرابع عشر الميلادي، فقد جمعوا بين الخلافة والسلطنة مع تحاشي لقب إمارة المؤمنين. فالسلطان «مراد الأول»، بعد انتصاراته العسكرية على الأوربيين، لم يتورع في تلقيب نفسه بـ«الخليفة مصطفى الخالق» و«ظل الله في الأرض». و«محمد الثاني» الملقب بـ«الفاتح» كان يدعى في المراسلات الرسمية بالخليفة. والسلطان «سليم» كان يلقب بـ«ظل الله في الأرض». وعلى العموم، فقد كانت الدول المجاورة للعثمانيين تعتبر السلطان التركي صاحب المنصب الأعلى في الدولة الإسلامية(4).

وفي القرن الخامس عشر الميلادي، نجد أن فقهاء العثمانيين حاولوا شرعنة خلافة إسطمبول. وذلك بأن نفوا معيار الانتساب لآل البيت كشرط للخلافة ولإمارة المؤمنين. فالفقيه الفارسي «الدَّوَّاني» ذهب الى أن أمير المؤمنين هو كل سلطان، بغض النظر عن انتمائه العرقي، دافع عن الإسلام ضد المشركين، واستحق بذلك لقب «ظل الله في الأرض»(5).

ورغم هذا الاجتهاد الفقهي، فإننا نجد أن السلاطين العثمانيين رغم ادعائهم «الخلافة العظمى» و«حماية الدين الإسلامي» (الفصل الثالث من الدستور التركي لسنة 1876)، فإنهم لم يجسروا على اتخاذ لقب أمير المؤمنين(6).

---

(1) أنظر : D. Sourdel. — op. cit. p. 977.

(2) أنظر : D. Sourdel. — op. cit. p. 977.

(3) نفس المرجع السابق، ص. 977.

(4) المرجع نفسه، ص. 978.

(5) المرجع نفسه، ص. 978.

(6) المرجع نفسه، ص. 978.

ومع ذلك، فإن الوطاسيين، سلاطين المغرب منذ سنة 1471م. لم يترددوا في إعلان ولائهم لهذه الخلافة المشرقية. وذلك لعدة أسباب نوجزها فيما يلي :[1].

* إن ضعف الوطاسيين على مقاومة الاحتلال الأجنبي، الاسباني والبرتغالي، جعلهم يبحثون عن حليف قوي يمكنهم الاعتماد عليه. فكانت آنذاك الدولة التركية هي الوحيدة القادرة على مد يد المساعدة للوطاسيين.

* غياب الدعوة الدينية دفعت الوطاسيين الى البحث عن شرعية سياسية تمكنهم من حكم البلاد لا باسمهم، وإنما باسم خلافة سنية قوية يحسب لها حساب.

* أعلنت الدولة الوطاسية ولائها للأتراك الذين هم من أصل غير عرَبي حتى تتقي خطر شرفاء المغرب الذين بدأوا في المطالبة بالسلطة. ففشل ابي عبد الله الحفيد الإدريسي في بقائه في حكم فاس بين سنتي 1465 و 1470م. لا يعني فشل الشرفاء في الصعود إلى حكم المغرب. فقد بدأ تحرك شرفاء الجنوب المغربي نحو المطالبة بالسلطة السياسية منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي (ابتداءً من سنة 1510م). ففي أواسط هذا القرن استولى الشرفاء السعديون على مدينة مراكش ونادوا بأنفسهم كخلفاء وأمراء للمؤمنين بوصفهم ينحدرون من السلالة النبوية. فكان اعلان الوطاسيين عن ولائهم للخلافة التركية رد فعل عادي ضد مطالب الأشراف.

غير أن هذه التبعية الإديولوجية لم تكن الاستراتيجية الوحيدة التي اعتمدها كل من المرينيين والوطاسيين. بل حاولوا عبر تاريخهم البحث عن شرعية مستقلة عن الأجنبي، كان من نتائجها إقرار عدة مؤسسات لا زالت قائمة إلى اليوم.

المطلب الثاني : البحث عن شرعية محلية مستقلة وإنعاش الحياة الدينية :

يمر البحث عن شرعية مستقلة من طرف المرينيين عبر قناتين : عبر قناة البحث عن الهوية التاريخية للزناتيين وربطهم بالتاريخ «الأزلي» للمغرب، وعبر قناة إنعاش الحياة الدينية وإقرار المؤسسات السياسية للمجتمع المغربي.

---

1)-أنظر تبعية بني وطاس للخلافة التركية مفصلة عند :

— A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 115 à 119.

الفقرة الأولى : البحث عن الهوية التاريخية للمرينيين :

إن غياب دعوة دينية بالنسبة للمرينيين خلق لهم مشكلاً خطيراً فيما يخص شرعنة (إضفاء الشرعية) سلطتهم السياسية. لهذا نجد أن أبا يوسف يعقوب (1258—1286) كان من أول سلاطين الدولة المرينية الذين حاولوا تبرير سلطتهم بوسائل بعيدة عن قوة السيف. فقد كانوا محتاجين أكثر من غيرهم إلى إيجاد أسباب معقولة يبررون بها وجودهم، تجاه أنفسهم أولا، وتجاه محكوميهم ثانياً. ذلك لأن تبعيتهم الإديولوجية للدولة الحفصية لم تكن كافية في إضفاء الشرعية اللازمة على حكمهم. وقد لعب التاريخ البلاطي (أي المورخون الذين يدورون في فلك السلطة السياسية) دوراً كبيراً في استراتيجية الشرعنة هذه[1]. فمن المواقف التي حاولت تبرير وجود المرينيين في السلطة نذكر ما يلي :

1 — إرث المرابطين :

لقد حاول عبد العزيز الملزوزي في كتابه «نظم السلوك» أن يجعل من المرينيين ورثة للخلافة المشرقية. غير أن هذه الإستراتيجية لم توظف في هذا البحث عن الشرعية السياسية. لذلك نجد أن هذا المؤرخ التجأ إلى مقولة اخرى مفادها أن المرينيين هم ورثة لرأس المال السياسي الذي كان يتمتع به المرابطون. ويفهم هذا الموقف إذا ما اعتبرنا أن الدولة المرينية كانت تبحث جادة عن جذور معقولة تربطها بماضي المغرب آنذاك. في هذا الإطار نجد أن الملزوزي أكثر في مؤلفه من تشبيه المرينيين بالمرابطين بحكم مجيئهم من الصحراء واستعمالهم الجمل قصد توحيد البلاد وجهاد النصارى[2].

وقد ذهب التشبيه إلى أبعد من هذا عند مؤرخين آخرين، بحيث نسبت الكرامات والبركة التي كانت تحكى عن يوسف بن تاشفين، بمؤسس الدولة المرينية عبد الحق بن محيو (روض القرطاس، والذخيرة السنية). وذلك كاستعمال الحوامل لثيابه التي كان يرتديها، واستعمال المرضى للماء الذي كان يتوضأ به[3].

---

1)-أنظر :

— Maya Schatzmiller. — "L'historiographie mérinide : Ibn Khaldoun et ses contemporains", Leiden, 1982, pp. 114 et s.

2)-«الذخيرة السنية»، نفس المرجع، ص. 26.

3)-المرجع نفسه، ص. 30.

2 ــ الانتماء للبيت النبوي :

بالإضافة إلى هذا، حاول بعض مؤرخي المرينيين أن يبرروا وجودهم في السلطة بحكم انتمائهم للبيت النبوي. فقد ساق ابن مرزوق في كتابه «المسند الحسن»[1] خبراً مفاده أن السلطان أبا الحسن المنصور (1331ــ1351) تلقى وثيقة أوفدها اليه بعض النسابة الأندلسيين تثبت أن الأسرة المرينية منحدرة من النبي، وأن الواضع الأصلي لهذه الشجرة هو جد السلطان ابي الحسن، أبو يوسف يعقوب (1258 ــ 1286م)[2]. غير أنه من الأكيد، أن الانتساب إلى النبي لم يوظف بصورة علنية[3] في إطار استراتيجية البحث عن الشرعية السياسية، وذلك لعدة أسباب من أهمها أن حكام الجزائر بني عبد الواد الذين هم أبناء عمومة المرينيين كانوا يرفضون إدعاء انتمائهم للأصل النبوي. ولكن الجدير بالذكر أن الدولة المرينية، في أواخر عهودها، ربما وظفت مقولة الانتماء للبيت النبوي[4]، إذ يظهر لنا هذا من المقدمات التي وضعها مؤرخ البلاط المريني، اسماعيل ابن الأحمر. لكتابيه «مستودع العلامة» و«روضة النسرين». ولعل اتخاذ لقب «أمير المؤمنين» من طرف السلطان أبي عنان (1351ــ1357) تفسره محاولة الانتساب النبوي هذه.

ويبقى من المؤكد أن هذه المحاولة جاءت كرد فعل للمرينيين ضد السخط الذي كان يبديه شرفاء فاس من الأدارسة. فالتفاف هؤلاء الشرفاء حول ضريح المولى إدريس في أيام المرينيين كان يشكل في حد ذاته المعارضة الرمزية ضد دولة أجنبية عن مدينة فاس، وقد يفسر هذا من وجهة نظر علم الإجتماع السياسي إذا ما علمنا بأن تحول العاصمة من مراكش إلى فاس، حال دون استمرار وظيفة الوسطاء السياسيين التي كان يمارسها الأشراف الأدارسة بين الحكمين المرابطي ثم الموحدي وسكان مدينة الأدارسة[5].

موضوع العروبة :

استقى المرينيون وجيرانهم بنو عبد الواد موضوع العروبة والأصل العربي للقبائل الزناتية من الأدبيات الشبه تاريخية التي أنتجت في القرن الحادي عشر الميلادي في

---

1)-محمد بن شقرون : «مظاهر الثقافة المغربية في عهد المرينيين»، مطبعة الرسالة، الرباط، 1982، ص. 123.

2)-أنظر : — Maya Schatzmiller. — op. cit. p. 117.

3)-أنظر نفس المرجع السابق، ص. 117.

4)-نفس المرجع، ص. 117. أنظر كذلك كتاب : الجزنائي «زهرة الآس في بناء مدينة فاس»، الجزائر، 1922، ص. 11.

5)-أنظر : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 122 et s.

الأندلس من طرف النسابة البرابرة[1]. وقد صارت فعلا مقولة الأصل العربي لزناتة مسألة بديهية تشبعت بها كل الشرائح الاجتماعية في المجتمع المغربي آنذاك، وقد ظهرت هذه المقولة لأول وهلة في كتاب «الذخيرة السنية». ثم انتقلت لكتاب «روض القرطاس»، ثم «للمسند الحسن» (ابن مرزوق)، ثم «لروضة النسرين» (ابن الاحمر)، ثم «لكتاب العبر»، ثم لكتاب «بغية الرواد» (لأبي زكريا يحيى ابن خلدون).

وتجمع هذه الكتب على أن أصل المرينيين وبني عبد الواد من «قيس بن عيلان»، أي عرب الشمال، وتستقى هذه الفكرة من قصيدة لشاعرة عربية[2] هي «تماضر بنت قيس عيلان» تبكي فيها فراق أخيها بر بن قيس بن عيلان الذي هاجر عند أخواله من «بربر فلسطين». وتساق أسباب هذه الهجرة حول أسطورة تزوج «بر» هذا من بنت عمه «البهاء بنت دحمان بن عيلان»، مثيراً بذلك حسد وكيد إخوانه الذكور. وعندما استقر عند أخواله أنجب ابنين : علوان الذي لم يخلف أولاداً، و«مادغيس الأبتر» وهو جد الزناتيين.

ولعل اختيار مدينة فاس كعاصمة عوض مراكش يعطينا فكرة واضحة عن العقلية السياسية التي امتاز بها المرينيون. فمدَينة فاس ترمز تاريخياً لإدريس الثاني العربي الأصل. كما ترمز لحكم الزناتيين (مغراوة) في القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر الميلادي. في حين أن مراكش هي مدينة وعاصمة الدول البربرية البرانسية من صنهاجة ومصمودة أي مرابطين وموحدين. لذلك نلاحظ أن في إطار هذه المواجهة ضد برابرة الجنوب، حاول المرينيون منذ البداية أن يكونوا جبهة موحدة ضدهم أدمجوا داخلها كلاً من الغرب والأندلسيين الوافدين على المغرب وكذلك اليهود[3].

فالقبائل العربية التي تحالف معها المرينيون انحدرت كلها من الغزو الهلالي الذي اجتاح افريقيا الشمالية بين سنتي 1050م و1052م. ومن هذه القبائل المحالفة لبني مرين نجد «عرب رياح» و«الخلط»، وبني حسون، وبني جابر، وسُوَيْد، والشبانات، وبني عامر وبني سليم[4].

وكان من نتائج هذا التحالف استقرار العرب في السهول الصالحة للزراعة واشتراكهم في إدارة دواليب الدولة المرينية بجانب يهود الأندلس، والأندلسيين عموماً. غير

(1) «الذخيرة السنية...»، نفس المرجع المشار اليه، ص. 16.

(2) نظر هذه المجموعة الشعرية في المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) محمد بن شقرون : «مظاهر...»، المرجع المشار اليه آنفاً، ص. 46—47.

(4) أنظر : — C.A. Julien. — "Histoire...", op. cit. pp. 72 et 191.

أن النتيجة الأساسية التي يجب التأكيد عليها، كانت ولا شك التعريب المضطرد لعديد من القبائل التي كانت مستقرة في السهول الخصبة كالشاوية، والغرب، وعبدة، وصارت اللغة العربية هي لغة المخزن واللغة الرسمية، ووضع حد للازدواجية اللغوية (البربرية / العربية) التي كانت سائدة فيما قبل. فتوقفت الكتابة بالبربرية وخاصة فيما يتعلق بالتأليف الشرعي، ومنع استعمال البربرية في خطب الصلاة والآذان[1].

وقد ساعدت سياسة بناء المدارس على هذا التعريب اذ كانت الدروس الدينية وغيرها تعطى بلغة القرآن وحدها.

الفقرة الثانية : إنعاش الحياة الدينية وإقرار المؤسسات :

اهتم إنعاش الحياة الدينية على عهد الدولة المرينية انطلاقاً من زاويتين : من زاوية الإسلام الرسمي. ومن زاوية الإسلام الشعبي.

1 ــ الاسلام الرسمي : تكريس المذهب المالكي :

نعني بالإسلام الرسمي الاسلام الذي يتبناه الفقهاء والعلماء والمثقفون الذين يتعاملون مع السلطة السياسية إما عبر ولاء تام وأعمى. وإما عبر المعارضة الصريحة، وذلك بواسطة الرسائل المرفوعة للسلطان أو بواسطة الفتاوي في الأمور الدينية والدنيوية. فالمرينيون أفصحوا منذ البداية عن نيتهم في نبذ بقايا المذهب الظاهري الموحدي. يظهر ذلك من خلال جهود السلاطين في تجديد النخب الادارية والدينية، وذلك منذ السنوات الأولى من إنشاء الدولة.

والجدير بالذكر هو أن فقهاء مراكش هم الذين أظهروا تعنتهم في التمسك بالمذهب الظاهري الموحدي بخلاف فقهاء فاس الذين كانوا يدورون في فلك السلطة الجديدة. فالعلامة محمد المنوني يعطينا في كتابه «ورقات حول الحضارة المغربية في عصر بني مرين» لائحة بأسماء تسعة «مجتهدين» (أي ظاهريين لا زالوا على مذهب الموحدين) كلهم من العاصمة الموحدية مراكش. نذكر منهم على سبيل المثال الفقيه عبد المهيمن الأشجعي الذي أعدم من طرف السلطات المرينية بإيعاز من مؤرخ القصر آنذاك عبد العزيز الملزوزي[2].

---

(1) نصر حول هذه المسألة : محمد المنوني : «ورقات حول الحضارة المغربية في عهد الدولة المرينية»، الرباط، 1979، ص. 258. وانظر كذلك : عبد الله كنون : «النبوغ المغربي في الأدب العربي» القاهرة، 1953، ص. 183.

(2) محمد المنوني : «ورقات»، المرجع المشار اليه، ص. 233ــ234.

غير أن هذه المعارضة «الظاهرية» لم تمنع المرينيين من التكريس النهائي للمذهب المالكي الذي اعتاده المغاربة منذ عهد الدول الزناتية الأولى وعهد الدولة المرابطية. فمن هذا المنظور، تبدو الإديولوجية الموحدية كمجرد قوسين في التاريخ المذهبي للمغرب[1].

وقد نجح المرينيون في مشروعهم هذا بفضل سياسة التعليم التي انتهجوها. فعلى صعيد البنيات التحتية، نلاحظ أن نقطة الانطلاقة أعطاها السلطان ابو سعيد عثمان المريني سنة 1321، وذلك ببنائه لمدرسة «البيضاء» بفاس الجديد. ثم تبعت هذه المبادرة مبادرات أخرى كبناء مدارس «الصهريج» و«العطارين»، و«الطالعة» بسلا، وكذلك مدارس «المصباحية» و«البوعنانية». وقد كان يصرف على هذه المدارس انطلاقاً من عائدات الاملاك المحبسة، وكان من نتائج هذه السياسة ضمان التكوين المستمر للأطر المخزنية والدينية على السواء[2].

بالإضافة الى هذا كله، نجد أن السلطات المرينية وضعت برامج دراسية إجبارية داخل هذه المدارس. كما جعلت من كتب الخليل ومالك كتباً رسمية وإجبارية في دراسة الفقه الإسلامي. ومن النتائج الأساسية لهذه السياسة التعليمية الانتاج الهائل للكتب الفقهية التي تتطرق أساساً للفروع لا للأصول. إلى درجة: أن المغرب صار «يصدر للخارج» وخاصة إلى الشرق، فقهاء مالكيين لامعين كبرهان الدين الصنهاجي، وبدر الدين الغماري، وأحمد بن يعقوب الغماري.

لهذه الممارسة التعليمية في ميدان الفقه، أضيفت ممارسات اخرى، أعطت للمغرب وجهه الديني الكامل. من هذه الممارسات، ممارسة «الوفد الرسمي للحجاج»، و«عيد المولد النبوي»، ومحاولة توحيد التشريع[3].

فممارسة «الوفد الرسمي للحجاج» انبثقت في بداية القرن الثالث عشر عن الطريقة الصوفية المسماة «بالطريقة الماجرية أو الدكالية» التي أنشأها أبو محمد بن صالح بن ينصارن الدكالي المتوفى عام 1234 بأسفي. وشرعت الدولة المرينية في التطبيق الرسمي لهذه الممارسة منذ سنة 1305 بمبادرة من السلطان أبي يعقوب يوسف (1286ـ1307). ولا زالت هذه الممارسة قائمة إلى اليوم.

---

(1) محمد بن شقرون : «مظاهر..»، المرجع المشار اليه، ص. 51.

(2) برهيم حركات : «المغرب...»، المرجع المشار اليه، ص. 158.

(3) محمد المنوني، نفس المرجع، ص. 236 ـ 262 ـ 263 ـ 265 ـ 266 ـ 278.
محمد المنوني.. «ورقات..»، نفس المرجع، ص. 263.

أما «عيد المولد النبوي» فقد احتفل به أول مرة من قبل والي «سبتة» أبي العباس أحمد العزفي المتوفى سنة 1236، كان ذلك كرد فعل ضد التقاليد النصرانية المتواجدة آنذاك في المدينة. وقد كان إبنه أبو القاسم العزفي من المدافعين عن هذه الممارسة في المغرب، وخصص لها كتاباً عنونه «الدر المنظم في مولد النبي الأعظم». وقد احتفل رسمياً بهذه الذكرى من قبل منشىء الدولة المرينية السلطان يعقوب بن عبد الحق (1258—1286م). وقد صارت هذه الممارسة سنة اتبعتها فيما بعد البلدان الإسلامية الأخرى.(1)

2 ــ تجاه الإسلام الشعبي :

لقد كان المرينيون والوطاسيون مجبرين على المراقبة السياسية لحركة المتصوفين. فالحركة الصوفية ولدت في المشرق نتيجة التفسخ الديني والأخلاقي الذي عرفه هذا الصقع من البلاد الإسلامية على عهد العباسيين، ونتيجة لتأثير الرهبنة المسيحية والأفلاطونية الجديدة(2). فقد كان الصوفي ينعزل بنفسه عن العالم قصد التعبد والتمعن في الكلمة الإلهية. ويقنع بلباس من صوف وبنزر قليل من الطعام. وانتقلت هذه الحركة إلى المغرب على عهد المرابطين والموحدين على شكل ممارسة شعبية. إذ ظهرت في الديار المغربية «رباطات» التجأ إليها المتصوفة قصد تعليم الناس أمور دينهم وأمور الجهاد. ونتيجة للقمع الديني والسياسي الذي كان يمارسه الموحدون على هذه الرباطات، أبى المتصوفة وأتباعهم إلا أن يساعدوا المرينيين على سحق هذه الدولة والوصول إلى السلطة(3).

ونلاحظ أن السلطان أبا يعقوب يوسف (1258—1286) كان أول من أنشأ ما نسميه بالزوايا. ولكن الغرض الأساسي من بنائها كان هو استقبال الوفود الأجنبية. فكانت بذلك عبارة عن فنادق رسمية لا أمكنة للتعبد. غير أن أبا عنان (1351—1357) عندما خصص ميزانية خاصة لتدبير شؤون هذه الزوايا. فقد فتح الباب على مصراعيه لتغيير نوعي لهذه الزوايا، فقد صارت بذلك مقصداً مفضلاً للمسافرين والأجانب، ومريدي الطرق الصوفية. وخاصة الفقراء منهم. ولم يكن أبو عنان يدري أنه فتح عهداً جديداً لمؤسسة جديدة سوف يكون لها شأن في الحياة السياسية المغربية(4). فقد صارت الزوايا مرتعاً خصباً لتأطير القبائل المغربية من جهة وللمعارضة

(1) المرجع السابق، ص. 278.

(2) أنظر : — C.A. Julien. — ''Histoire...'', op. cit. p. 197.

(3) محمد المنوني : «ورقات...»، نفس المرجع، ص. 236.

(4) «الذخيرة السنية»، المرجع المشار اليه، ص. 96. ثم، ابراهيم حركات «المغرب..»، المرجع المشار اليه،

السياسية من جهة أخرى. وظهرت شخصيات صوفية ادعت في الغالب النسب الشريف. كما ادعت الإتيان بالخوارق والتميز باحتكار البركة والكرامات التي كان الشعب متعطشاً لها. وقامت ببناء زوايا صارت محلا لتعليم الصوفية وفنون أخرى كالموسيقى و السحر وكذلك الحرب[1].

ونظراً للخطر السياسي الذي كانت تشكله هذ الزوايا، فقد قامت السلطات المرينية بتشجيع الإسلام السني الرسمي الذي يمثله الفقهاء، وكذلك عبر سياستهم التعليمية. وقد كان هذا الإسلام الرسمي يَعُدُّ الزوايا مرتعاً للبدع والجهل الذي من شأنه القضاء على «الإسلام الحق». ولكن هذا الصراع بين هذين الشكلين من الإسلام كان يترجم في الحقيقة الصراع بين السلطة السياسية المركزية والقبائل البربرية التي كانت شديدة الغيرة على استقلالها والمحافظة على كيانها السياسي والاجتماعي. والجدير بالذكر أن شأن الزوايا عظم في أواخر الدولة المرينية وخلال حكم الوطاسيين وذلك نتيجة للاحتلال الأجنبي وعجز السلطات الرسمية عن التصدي له. فكانت في كثير من الأحيان مهمة الجهاد ضد النصارى مقتصرة على هذه الزوايا، وخاصة زوايا الشمال المغربي والجنوب المغربي من البلاد. فنهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر سوف تشهد صعود الأشراف السعديين في سوس، منظمين داخل زاوية تاكمدارت الصحراوية. فعبر تنظيم القبائل السوسية وجهاد النصارى سوف يصل هؤلاء الأشراف إلى السلطة السياسية ويقوموا بالتوحيد السياسي للبلاد.

الباب الثاني : الدولة الشريفية (أو الشرفاوية)[2]

في هذا الباب سنحاول دراسة نقطتين أساسيتين : الأولى تتعلق بالظروف التي ظهرت خلالها الدولة الشرفاوية بمثاليها التاريخيين أي السعديين والعلويين، ثم نحاول أن نحدد في نقطة ثانية مفهوم الدولة الشرفاوية من وجهة نظر سوسيوتاريخية.

المبحث الأول : قيام الشرفاء : السعديون والعلويون

تختلف ظروف الشرفاء السعديين عن ظروف ظهور الشرفاء العلويين. فإذا كانت ظروف ظهور الأولين تتعلق أساساً بظاهرة الإحتلال الأجنبي للساحل المغربي. فإن

(1) انظر : C.A. Julien. – "Histoire...", op. cit. p. 197. –

(2) أنظر هذه الفكرة عند A. Agnouche. – "Contribution...", op. cit., pp. 173 à 381. –

ظروف ظهور الأخيرين تمحورت بالأساس حول إعادة توحيد البلاد وإنعاش الجنوب المغربي إقتصادياً.

المطلب الأول : ظروف تأسيس الدولة السعدية[1] :

فشل الوطاسيون خلال النصف الأخير من القرن الخامس عشر في القيام بمهامهم التاريخية، والتي يمكن أن نوجزها في ثلاث مهام رئيسية : إنشاء حكومة مركزية معترف بها من طرف جميع المغاربة؛ ضمان النظام إدارياً وسياسياً؛ ثم الجهاد ضد البرتغال والإسبان الذين احتلوا المراكز الساحلية الأساسية.

فبين سنتي 1415 و 1515 سقطت أكثر من تسع مدن في يد النصارى. فقد احتل البرتغال سبتة سنة 1415، والقصر الكبير سنة 1458. ثم أنفا سنة 1468، 1471 سقطت أصيلا ثم طنجة. أما سنة 1505 فقد اختلت مليلية ثم أكادير، فأسفي سنة 1507، فأزمور سنة 1513، والمهدية سنة 1515[2].

أما على الصعيد الداخلي، فقد عمت الفوضى جميع البلاد نتيجة لضعف الحكم المركزي والاحتلال الأجنبي. ففي شمال البلاد، ثار «بنو راشد» وعائلة «المنذري» على الوطاسيين الذين أمضوا معاهدة سلام مع النصارى، مفضلين الحرب ضد السعديين الآتين من جنوب البلاد. أما في مراكش، فقد نادى الأمراء الهنتاتيون باستقلالهم. وفي «دبدو»، أنشأ الأمير المريني محمد بن أحمد الورطاغني إمارة مستقلة عن الحكم الوطاسي[3]. أما في جنوب المغرب، فقد قامت ثورة بقيادة عمرو بن سليمان المغيتي الملقب بالسياف، وذلك مطالبة بدم الصوفي الإمام محمد بن سليمان الجزولي الذي قتل سنة 1466م[4].

غير أن هذه الوحدات السياسية التي تكونت، كانت كثيراً ما تتستر وراء شعار الجهاد ضد النصارى قصد الاحتفاظ باستقلالها عن السلطة المركزية. هذا الواقع خلق نوعاً من الإحساس الديني لم يعرفه المغرب فيما قبل. فقد رفع شعار المناداة بضرورة «إمام عادل» قادر على إنشاء سلطة موحَّدة وموحِّدة قصد الجهاد ضد الغزاة المشركين[5].

---

(1) راجع عبد الكريم كريم، «المغرب على عهد الدولة السعدية»، الدار البيضاء، 1978.

(2) رهيم حركات، «المغرب...» المرجع السابق، ص. 198.

(3) عبد الكريم كريم. نفس المرجع، ص. 17.

(4) رهيم حركات، نفس المرجع، ص. 197

(5) عبد الكريم كريم، نفس المرجع، ص. 34.

فهذه الأفكار كانت تروج في الجنوب المغربي من قبل العديد من الشيوخ المرابطين الصوفيين كالحسن بن عثمان، ومحمد بن مبارك، والشيخ علي بن محمد بن الأديب (أنظر «سوس العالمة» الرباط، 1960)[1]. وقد جاء هذا عقب معاهدة (Sintra) التي عقدت في 1509 بين الإسبان والبرتغال، والتي تعطي لهؤلاء حق التمتع بالساحل الأطلسي الذي صار منطقة استراتيجية بعد اكتشاف أمريكا وطريق الهند عبر رأس الرجاء الصالح.

في هذا الجو السياسي، التجأ السوسيون إلى المرابط الشيخ محمد بن مبارك بنية مبايعته عليهم قصد جهاد النصارى وتوحيد صفوفهم، وذلك لأنهم كانوا يرون في شخصه ذلك«الإمام العادل المنتظر». لكن الشيخ السوسي نصحهم بالتوجه إلى تاكادارت بالصحراء (درعة) قصد مبايعة الشريف محمد بن عبد الرحمن لأنه أنسب لهذا المنصب منه. وقد كان محمد بن عبد الرحمن هذا من حفدة أحمد بن محمد بن القاسم، الذي استقر في القرن الثالث عشر بتاكادارت قادماً إليها من المشرق بطلب من برابرة درعة الذين نادوه قصد الانتفاع من بركته في وقت قل فيه محصول النخيل. وقد انتقل الى «تيدسي» أحد حفدته، وهو الشريف علي بن مخلوف الذي نزل بين القبائل الهوارية، هذه القبائل التي بنت له «زاوية» هناك قصد العلم والتعلم[2].

وفعلاً بويع محمد بن عبد الرحمن في «تيدسي» من قبل السوسيين. واتفق الطرفان على القيام بالجهاد ضد النصارى بقيادة الشريف. وكون جيشاً من القبائل السوسية، جهزه بواسطة عائدات الزكاة التي قبل أعيان السوسيين إعطائه إياها. فكان يوم البيعة 19 أبريل 1510، يوم ميلاد دولة جديدة، هي دولة الشرفاء السعديين التي أخذت على عاتقها مهمة ضرب السلطة الوطاسية، وتوحيد البلاد تحت سلطة موحدة، قصد تحرير المناطق المحتلة من طرف الكفار.

والجدير بالذكر أن لقب السعديين «لم يكن معروفاً أيام حكم الدولة، أو على الأقل لم يكن متداولاً في الوثائق المخزنية والرسمية للدولة. فلم يكن يعرف ملوك الدولة إلا «بالحسنيين» أو «العلويين». والظاهر حسب المؤرخين، أن تسميتهم بالسعديين كانت تعد شتماً لهم وطعناً في نسبهم الشريف. فالسعدي، هي نسبة «لبني سعد بن هوازن» القبيلة التي تنتمي إليها مرضعة الرسول حليمة السعدية، وهي قبيلة غير قرشية. فيكون

---

(1) محمد المختار السوسي، «سوس العالمة»، الرباط، 1960، ص. 156 والصفحات التي تليها.

(2) مدرني «نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي»، نشر هوداس، باريس 1888. ص. 10، والصفحات التي تليها.

بذلك كل من نعتهم بالسعديين، يريد في الحقيقة التنقيص من شأن نسبهم. وقد احتفظت لنا كتب التاريخ برسائل تبودلت بين شريف سجلماسة (محمد بن الشريف العلوي وبين السلطان السعدي محمد الشيخ الأصغر (1635—1653)، مفادها أن الذين كانوا يطعنون في النسب الشريف للسعديين هم العلويون شرفاء سجلماسة[1].

وعلى كل حال، فهذا الطعن في النسب الشريف للسعديين، يعني سياسياً واجتماعياً، أن موضوع الإنتساب للشجرة النبوية لعب دوراً متواضعاً في وصولهم للحكم، إذا ما قيس بالقدرة الحربية التي عرف بها الصحراويون منذ المرابطين، وبالقدرة على توحيد البلاد، هذه القدرة التي تجسدت في محمد بن عبد الرحمن الملقب «بالقائم بأمر الله» وفي أبنائه الذين توالوا على عرش السعديين من بعده[2].

وفعلاً، تحرك «القائم بأمر الله» مناوشاً البرتغاليين في حصن «فونتي» ابتداءً من سنة 1511. فسارعت قبائل «حاحا» و«الشياظمة» إلى الإنضمام تحت لوائه، فبنت له حصناً في «أفوغال» سنة 1516، حيث شرع في تنظيم الحملات ضد النصارى انطلاقاً منه، إلى أن وافته المنية سنة 1517.

وقد خلفه ابنه ابو العباس الأعرج (1517—1540)، الذي كان الرئيس الحربي الفعلي للسعديين، حيث احتل «تافتنا» قرب أكادير منذ سنة 1514، وذلك قصد مراقبة تحركات البرتغاليين ومحميهم من قبائل «كزيمة» و«ازرارا». فكان أول عمل قام به بعد توليته، هو قتل زعيم «عبدة» «يحيى أوتاعفوفت» حليف البرتغاليين في المنطقة. ومن ثم تمكن من هزم جيوش الإسبان مرتين متتاليتين سنة 1518 وسنة 1524. وقد زادت هذه الانتصارات من شعبيته ومكنته من الاستيلاء على مدينة مراكش 1525 م. وأمام القوة المتزايدة لأبي العباس الأعرج، بدأ البرتغاليون في التفكير في ترك المدن المستعمرة. وفعلاً تخلوا سنة 1531 عن أسفي وأزمور. غير أن الأخ الأصغر لأبي العباس، وهو محمد الشيخ، كان يرى على أن أخاه يتهاون في أمر جهاد النصارى، فقام بعزله سنة 1540، ونادى بنفسه سلطاناً على المغرب، ولقب نفسه «بالمهدي»، ثم تحرك نحو فاس، قصد توحيد المغرب، فاستولى عليها سنة 1554، وبذلك تأسست بصفة نهائية دولة الأشراف السعديين[3].

---

(1) نفس المرجع السابق، ص. 7.

(2) أنظر: — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., p. 179.

(3) أنظر: ابراهيم حركات، «المغرب...»، نفس المرجع، ص. 276.

أنظر: — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 180 et s.

المطلب الثاني : ظروف تأسيس الدولة العلوية :

بدأت دولة الشرفاء السعديين في الإنهيار عقب موت الخليفة أحمد المنصور الذهبي سنة 1603م. فبالإضافة إلى صراع أبنائه على الحكم، ظهرت في المغرب إمارات أو دويلات انكمشت كل واحدة على نفسها، وانعدم الأمن في البلاد الشيء الذي أدى إلى توقف النشاط الاقتصادي والحركة التجارية. وخاصة منها تلك التي كانت تذر على المغرب أرباحاً طائلة ونعني بها التجارة الرابطة بين افريقيا السوداء وشمال المغرب. ونفهم من هنا مصلحة الصحراويين الفيلاليين في الأمن السياسي بالمغرب وتأمين طرقاته التجارية.

فصراع أبناء أحمد المنصور على الحكم وما أعقبه من قلاقل وثورات قلصت من الشرعية السياسية للسعديين، وقلصت بالتالي من نفوذهم السياسي ومن سلطتهم التي كادت تنحصر في مدينة مراكش وأحوازها، وذلك ما بين سنتي 1603 و 1669م. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحالة السياسية شجعت من جديد على ظهور أطماع أوروبا التي عادت إلى محاولة بسط نفوذها على المدن الساحلية المغربية. فصار الوضع من جديد أشبه بالوضع الذي ساعد على ظهور الأشراف السعديين في بداية القرن السادس عشر.

وكان طبيعياً جداً أن تظهر زعامات دينية سياسية[1] شبه مستقلة عن الحكم السعدي المركزي رافعة شعار الدفاع عن الوطن والجهاد في سبيل الله ضد النصارى.

ففي الغرب ظهر المجاهد محمد بن أحمد العياشي بحجة محاربة المسيحيين من جهة، ونشر الأمن الإداري والسياسي الذي انعدم بعد الفشل السياسي الذي منيت به «جمهورية الموريسكيين»، وقد تلقى العياشي بالفعل بيعة شرعية من قبائل الغرب قصد القيام بهذه المهمة الدينية ـــ السياسية، وقد استمرت حال الغرب على هذه الشاكلة الى أن قتل محمد العياشي سنة 1641م[2].

أما في تادلة، فقد تطورت الوضعية الإجتماعية لمؤسسي الزاوية الدلائية بعد موت المنصور الذهبي. فقد صار زعماؤها كمحمد بن أبي بكر الدلائي يقومون في الأوساط البربرية بوظيفة التحكيم السياسي بين القبائل بالإضافة إلى القضاء الجنائي. فقد أسست الزاوية جيشاً ومخزناً منفصلين عن الجيش والمخزن السعديين؛ وذلك قصد حفظ النظام

---

1)-أنظر :

— J. Berque. — "Uléma, fondateurs et insurgés du Maghreb XVII° Siècle", Ed. Sindbad, Paris, 1982.

2)-أنظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 202 à 206.

وضمان سلامة الطرق التجارية. أما محمد الحاج (1636ـ1668) فقد قطع كل الصلات السياسية ـ الدينية بالحكم السعدي في مراكش، وصار يتصرف كسلطان قائم بذاته، يحكم إقليماً جغرافياً يمتد من المحيط الأطلسي (سهول الشاوية) إلى فاس وتازة، ومن سلا إلى تافيلالت بما في ذلك جبال الأطلس المتوسط. وقد استطاع سنة 1638، أن يسحق الجيوش السعدية في معركة «بوعقبة» على وادي العبيد. وقد جعل محمد الحاج من نفسه خليفة بالمعنى الإسلامي للكلمة سنة 1651 وذلك بتلقيه البيعة الرسمية من فقهاء وأعيان فاس. وقد استمر الوضع على هذه الحال الى قيام الشرفاء العلويين[1].

ونظراً للسياسة الجائرة التي كان ينهجها المنصور الذهبي في سوس، بالإضافة إلى وباء الطاعون والمجاعة الذين عما المغرب في سنوات 1598 و1604، نظراً لكل هذا ثار السوسيون ونظموا أنفسهم وبايعوا أحد حفدة الولي الصوفي سيدي أحمد بن موسى السملالي، وهو سيدي إبراهيم بن احمد الذي قام شاهراً السلاح في وجه زيدان السعدي، وذلك منذ سنة 1609. وبموته سنة 1610، انتقلت الرئاسة إلى ابن عمه سيدي الحسن بن علي الذي توفي بدوره سنة 1612. وتشهد سنة 1612 بيعة ابن عمه سيدي علي أبي حسون المدعو «بودميعة»، الذي تلقى البيعة الشرعية من السوسيين، وبنى له ولمخزنه عاصمة جديدة سماها «إليغ». وقد بلغ من القوة أن تسارعت القوى الأوروبية للاعتراف الرسمي بالدولة السوسية الجديدة التي كانت تمتد رقعتها الإقليمية من تارودانت إلى الصحراء ومن تافيلالت إلى المحيط الأطلسي.[2]

وقد شهدت سجلماسة هي الاخرى ثورتين على الحكم السعدي المتلاشي، الأولى قادها الفقيه أبو العباس ابن أبي محلي سنة 1611. والثانية التي سوف يكتب لها النجاح قامت على أكتاف الشرفاء العلويين ابتداءً من سنة 1635م.

فأبو العباس أحمد بن أبي محلي[3] بعد دراسته الفقه بفاس وتعلمه التصوف بنواحيها، استقر في مسقط رأسه سجلماسة سنة 1600م. وقد انقطع للتأمل والتأليف في

---

(1) ـ محمد حجي، «الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي»، المطبعة الوطنية، الرباط 1964. أنظر كذلك : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 206 à 210.

أنظر كذلك : — J. Berque. — ''Uléma...'', op. pp. 81 et s.

(2) ـ الوفراني، «نزهة..»، نفس المرجع، ص. 286. أنظر كذلك : أحمد بن خالد الناصري «الاستقصا»، نفس المرجع، الجزء السادس، ص. 78، انظر كذلك : محمد المختار السوسي «إليغ، قديماً وحديثاً»، المطبعة الملكية. 1966. أنظر كذلك : — A. Agnouche. — , op. cit., pp. 210 à 213.

(3) ـ الوفراني، «نزهة..»، نفس المرجع، ص. 200. انظر : الناصري، «الاستقصا»، الجزء 6. ص. 26 من القسم الثاني. أنظر : — J. Berque. — ''Uléma...'', op. cit. pp. 45 et s.

أنظر : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 214 à 219.

الفقه والأدب والسياسة إلى سنة 1611، حيث سيقوم بثورته باسم الخروج على أئمة الجور والظلم وباسم المهدوية. وقد دوخ جيوش السعديين بالجنوب المغربي، بل واحتل مدينة مراكش التي طرد منها السلطان زيدان السعدي، وأعلن نفسه خليفة وسلطاناً واستقر بالبلاط السعدي المراكشي. غير أن زيدان الذي كان قد التجأ إلى أسفي، استنجد بالفقيه الصوفي إبي زكرياء يحيى الحاحي الذي استطاع تشتيت جيوش ابي محلي وقتله بكليز في مراكش. وتنتهي بذلك المغامرة السجلماسية المعتمدة على المهدوية والفقه، لتحل محلها المغامرة الشرفاوية العلوية.

المبحث الثاني :

التحديد الاجتماعي والسياسي لمفهوم «الشريفية» (أو الشرفاوية)

إن السلطة السياسية المعتمدة على مفهوم الشرفاوية لم تظهر في المغرب إلا خلال نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلادي. فهو يعني نهاية الدوران السلالي حول الحكم والمنبعث من أصل قبلي. فما هي المكانة الاجتماعية للشرفاء في المجتمع المغربي ؟ وما هي مكانتهم السياسية داخل الهيكلة السياسية لمغرب القرن السادس عشر وما بعده؟

المطلب الأول : المكانة الاجتماعية للشرفاء :

«الشريف» مفرد «شرفاء» أو «أشراف»، كلمة تفيد معنى «السمو» و «العلو». فالشريف هو الرجل الحر الذي ينحدر من أجداد ضاربين في المجد، الشيء الذي يجعله يتوق لمكانة اجتماعية سامية في المجتمع. وما دام أن المجتمع يسوده الإعتقاد بأن الكرامات والمزايا الحسنة تنتقل من الآباء لأبنائهم، فالفرق بين «أهل الفضل» المنتمين إلى الأصل الشريف و«الأراذل» الغير المنحدرين من هذا الأصل باتت حقيقة اجتماعية يؤمن بها المجتمع رغم المساواة التي جاء بها الاسلام، وذلك نتيجة للبناء القبلي للمجتمع وإيمانه بحقيقة وفكرة السلالات. وبهذا المعنى يكون الشريف في المعنى الاسلامي هو المنحدر من البيت النبوي. وعلى الخصوص من ذرية علي بن أبي طالب وفاطمة بنت الرسول[1].

وقد ظهر لقب «الشريف» ولقب «السيد» في أواخر عهد الدولة العباسية وكان يطلق على حفدة الحسن والحسين في كثير من الأصقاع الإسلامية كالحجاز وحضرموت.

---

1)- أنظر : C. Van Arendonk. — "Sharif", Encyc. de l'Islam, IV, p. 336.

وقد كان على رأس الشرفاء «نقيب» (مزوار في المغرب) يختار من بينهم، ويكلف بجميع شؤونهم كتقييد أسماء أحيائهم وأمواتهم في سجل الشرفاء، وذلك قصد التمتع بنصيبهم من بيت مال المسلمين.

وفي المغرب، قوِيَ شأن الشرفاء في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، أي في فترة ضعف خلالها الحكم المركزي واحتلت القوى الأوروبية العديد من المدن الساحلية المغربية، وحلت الكوارث الطبيعية والسياسية بالبلاد. ونظراً لأن المغاربة يعتقدون أن الشرفاء هم ذووا كرامات وبركة وخوارق، فقد التفوا حولهم لمواجهة هذه الكوارث وهذه النوائب. فالإستفادة من كرامات وخوارق وبركة الشرفاء التي ورثوها عن جدهم رسول الإسلام، كانت على ما يبدو من الأسباب المباشرة لظهور الشرفاء على الساحة الاجتماعية والسياسية[1].

هذه الظاهرة الإجتماعية ـــ السياسية حظيت بكثير من العناية من لدن المؤرخين وأصحاب السير. بل وقد اهتمت الدولة العلوية نفسها بظاهرة الشرفاء بقصد الحد من هؤلاء الذين يتوقون لمرتبة خاصة في المجتمع. فقد اهتم بالمسألة كل من المولى اسماعيل (1672ـــ1727)، وسيدي محمد بن عبد الله (1757ـــ1790)، والمولى سليمان (1792ـــ1822). ويتضح من كل هذا أن الشرفاء العلويين لا يشكلون مشاكل كبيرة فيما يتعلق بمصداقية انتسابهم وصحته، وذلك لأنهم حلُّوا بالمغرب في تاريخ قريب أي بداية القرن الرابع عشر الميلادي. في حين أن الأدارسة المنتشرين بالمغرب والذين أتوا اليه في القرن الثامن الميلادي. تشوب صحة انتمائهم عدة مشاكل نظراً لأنهم تفرقوا في الأراضي المغربية عقب مجيء الدول البربرية واضطروا إلى إخفاء انتمائهم اتقاء لشر مناوئيهم، إلى درجة أنه إبان حكم الوطاسيين وعند قيام الحركة الشرفاوية استعصت معرفة الشريف من المنتحل للنسب الشريف.

فهذا البحث من طرف الدولة أو أصحاب السير أو المؤرخين في معرفة الشرفاء من غيرهم، ليس بالعمل المجاني. ذلك لأن الشريف، على عكس غير الشريف، يتمتع بعدة حقوق. فما هي هذه الحقوق؟

إنها حقوق تنازل لهم عنها المجتمع مقابل قدرتهم على الشفاعة لصالحه بحكم انحدارهم من الأصل النبوي. فصحبتهم هي بمثابة واجب ديني. ولأجل كل هذا فهم يتمتعون بامتياز قضائي أولا، لأنهم لا يتقاضون إلا أمام نقيب الشرفاء لا أمام قاضي

(1) أنظر : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 173 à 178.

عادي. كما أنهم يتمتعون بامتياز ضريبي ومالي ثانيا : فهم لا يؤدون الضرائب، بل وتخصص لهم عدة عطاءات عمومية وخاصة تعوض لهم حقهم في بيت مال المسلمين وزكواتهم.

مقابل هذه الحقوق، نجد أن للشرفاء وظيفة اجتماعية وسياسية يقومون بها داخل المجتمع المغربي[1].

وتتلخص وظيفتهم الاجتماعية في مقولة «الشفاعة». فبحكم وراثتهم للنبي، فهم يشفعون للجميع لدى الأحياء والأموات على حدّ سواء. فهم قادرون، حسب الاعتقاد الشائع، على الشفاعة لدى الأولياء ولدى الخالق، قصد العلاج من الأمراض، قصد الاستسقاء، قصد الإنجاب إلخ.. وتجدر الإشارة إلى أن السلطان نفسه كان يستخدم الشرفاء لحل نزاعاته مع مناوئيه ومع القبائل الثائرة عليه. فهذا الدور وهذه الوظيفة كثيراً ما كانت تشجع من طرف المخزن السلطاني نفسه.

المطلب الثاني : المكانة السياسية للشرفاء :

يذهب بعض الباحثين المعاصرين (رايمون جاموس : «العرض والبركة») إلى أن الواقع المغربي وتاريخه أفرز نوعين من الشرفاء، أو قل مكانتين متباينتين للشريف[2].

هناك «الشريف المحلي»، أي الشريف الذي يتحرك على صعيد اقليمي محدود. ويتميز بكونه يحرص في حياته اليومية على استعمال الوسائل السلمية لمعالجة أمور دنياه. ولا يحمل السلاح إلا في وجه الكفار قصد الجهاد في سبيل الله.

وهناك شريف يتحرك على مستوى المجتمع الشامل، وهو السلطان الخليفة العلوي. ويتميز هذا الشريف بكونه يحمل السلاح لا في وجه الأجنبي الكافر فحسب، بل حتى ضد القبائل «السائبة»، أي الخارجة عن طاعة المخزن المركزي. ويرى هذا الباحث أن هذا العنف المادي ينظر إليه المغاربة على أنه مصدر خير يجدد الحرث والزرع ويربيه، ويعود على الجميع بجمع الكلمة واستتباب الأمن والنظام[3].

---

(1) Abdallah Laroui. — "Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain : 1830-1912". Maspero, 1977, p. 92 à 98.

(2) Raymond Jamous. — "Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif", Ed. Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981, pp. 205 et s.

(3) ـ أنظر مناقشة هذا الرأي عند :

— A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 226 à 232.

انطلاقاً من هذا التحديد، يمكننا القول بأن الشرفاء المنتشرين في البوادي والحواضر لا يتوفرون على سلطة سياسية الا في نطاق ما اعترف لهم السلطان به، أي الدور الدبلوماسي ودور الصلح الذي يلعبونه بين القبائل الثائرة وبين المخزن السلطاني نفسه. كما يمكننا القول بأن السلطان العلوي يعتبر بمثابة الرئيس الأعلى لكل الشرفاء المتواجدين بالمغرب، قراه وحواضره على حد سواء[1]. ذلك لأن الميزة الأساسية التي يتميز بها السلطان الشرفاوي هي بحثه المستمر على احتكار السلطة الدينية والسياسية في البلاد. نلحظ هذا من خلال سياسة السلاطين الأشراف تجاه الفقهاء من جهة، وتجاه الزوايا من جهة أخرى[2].

الفقرة الأولى : تجاه الفقهاء :

من المعلوم أن ما يميز السلطان الشرفاوي عن السلطان القبلي هو كونه لا يتوفر ولا يدافع عن دعوة دينية معينة، كما أنه لا يدافع عن مصالح قبيلة دون قبيلة أخرى. فهو لا يبحث إلا عن تقوية سلطته السياسية، وعن سلطته السياسية وحدها، ضد كل من يهددها من فقهاء وشيوخ زوايا.

فالسلطان السعدي محمد الشيخ المهدي (1540—1556)، عندما حاصر مدينة فاس أول مرة سنة 1548، لم يتورع في قتل الفقيه عبد الواحد الونشريسي الذي جمع سكان المدينة حوله يحضهم على عدم بيعة السلطان السعدي، ويحذرهم من أن بيعة السلطان الوطاسي لا زالت في أعناقهم، وبالتالي يُحَرِّم عليهم نكثها. وعندما دخل السلطان المدينة للمرة الثانية والأخيرة سنة 1554م، لم يتردد في إعدام الفقيه عبد الوهاب الزقاق والخطيب أبي علي حرزوز لنفس الأسباب[3].

وفي سنة 1577، نجد أن حفيد هذا السلطان محمد المتوكل (1574—1577) سوف يصدر أمره بإعدام الفقيه أبي عبد الله محمد الأندلسي الذي أبى إلا أن يشهر علانية بالفقهاء السنيين الرسميين، معلناً تَبَنِّيه ودفاعه عن المذهب الظاهري الذي وضعه ابن حزم[4].

---

1)-أنظر : — A. Laroui. — "Les origines...", op. cit. pp. 36-97.

2)-أنظر مسلسل وطبيعة هذا الاحتكار عند : — A. Agnouche. — op. cit., pp. 188-271.

3)-الناصري، «الاستقصا»، الجزء الخامس، القسم الاول، ص. 22—23. وكذلك الوفراني، «نزهة...» نفس المرجع المذكور، ص. 32—33—34.

4)-الناصري، الجزء 5، القسم الثاني، ص. 50 وخاصة الهامش رقم 1 من هذه الصفحة.

أما أحمد المنصور الذهبي (1578—1603)، فإنه عندما أحس أن الفقيه السوداني أحمد بابا يمكنه المس بالسلطة الخلافية في بلده نظراً للسمعة التي كان يحظى بها لدى السودان، فإنه أعطى الأمر لعامله على هذا الصقع الإفريقي بإلقاء القبض على العالم وإرساله مكبلا إلى مراكش على مرأى ومسمع من علماء العاصمة. وقد اكتفى السلطان سنة 1596 بإخراج أحمد بابا من سجنه الذي قضى فيه سنتين، ولكن ليضعه في شبه إقامة إجبارية بمراكش[1]. كما نجد أن نفس السلطان رفض أن يجيزه علماء المغرب في العلوم الدينية، وفضل أن يجيزه بعض فقهاء المشرق كمحمد بن الحسن البكري وبدر الدين القرافي[2].

وفي نفس السياق الاحتكاري للسلطة السياسية — الدينية، نجد السلطان محمد المامون السعدي يتخلى للإسبان عن مدينة العرائش، ويأمر بإعدام الشيخ محمد علي الأغصاوي الذي رفض أن يفتي بجواز هذا العمل الخياني. بل ونجد أن فقهاء فاس آنذاك غادروا مدينتهم حتى لا يلقوا مصير الشيخ الأغصاوي[3].

ونجد نفس الممارسة السياسية عند السلاطين العلويين. ففي سنة 1696م. يقوم المولى إسماعيل بخلع الإمام الخطيب العربي برذالة[4]. الذي قام يامر بالمعروف وينهى عن المنكر في فاس ضداً على المعتقدات الشعبية آنذاك. فبهذا العمل، أراد المولى إسماعيل أن يبين للعلماء والفقهاء أن إسلامهم الشرعي لا يعدو أن يكون في نفس المرتبة التي يحتلها الإسلام الشعبي؛ وأن لا حق لهم في احتكار الخطاب الديني على صعيد الممارسات التعبدية. ولكي يؤكد وجهة نظره هذه، نجده في نفس السنة يتخذ قراراً خطيراً في شأن القضاة المغاربة الذين اتهمهم بعدم كفاءتهم : فقد أمر بنقلهم لمدينة مكناس وسجنهم هناك، بل ولم يتورع في إعدام بعضهم[5].

وفي سنة 1697. لم يتردد المولى إسماعيل في سجن العلماء الذين رفضوا الافتاء بجواز إدماج العبيد في صف الجندية، حتى أن الفقيه عبد السلام جسوس لقي مصرعه خنقاً في سجنه لرفضه هذا الإفتاء. ومن هنا يتضح أن هذا السلطان كان يريد من الفقهاء الشرعنة اللامشروطة لقراراته السياسية الكبرى[6].

1)-الناصري، «الاستقصا» ج. 5، القسم الأول، ص. 129.

2)-ابو فارس عبدا لعزيز الفشتالي، «مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا»، الرباط، 1972، ص. 275.

3)-الناصري، ج. 5، القسم الثاني، ص. 20.

4)-القادري. «نشر المثاني لأهل القرن الحادي والثاني»، الرباط 1976، ج. 2، ص. 312.

5)-نفس المرجع المذكور، ص. 304.

6)- نظر «قضية العبيد» ومسألة إدماجهم في صف الجندية عند :
— A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 261-262.

وعقب موت المولى إسماعيل وأثناء فترة الفوضى التي سادت حكم المولى عبد الله بن إسماعيل لم تتح الفرصة للعلماء ليلعبوا دوراً هاماً في الحياة السياسية المغربية. وقد انتبه السلطان سيدي محمد بن عبد الله لهذه الظاهرة، وقرب الفقهاء من حضرته طامعاً من وراء هذا في إضفاء الشرعية اللازمة على السلطة السياسية العلوية(1).

كما نجد أن خلفه المولى سليمان يحذو حذوه، بل ويأمر بمنع المواسم وزيارة القبور، وذلك ليرضى الاسلام الشرعي والفقهاء القائمين على حراسته. مما أدى إلى ثورة العديد من القبائل البربرية التي رفضت هذا الأصلاح رفضاً قاطعاً وباتاً 2 فمنذ خلفه المولى عبد الرحمن بن هشام (1822ــ1859م)، نلاحظ أن الفقهاء قد استرجعوا شيئا ما المكانة التي تعترف لهم بها الأمة في الأسلام، والتي تستدعي وظيفة القيام على الشرع الرسمي. فقد كان هذا السلطان كثيراً ما يرجع إليهم ليضفي على قراراته الحربية، وخاصة «حركاته» التي كان يقوم بها ضد القبائل «السائبة» الشرعية السياسية والفقهية اللازمة. فقد كانت الفتاوي التي يصدرها الفقهاء تنعت عادة هذه القبائل بالقبائل «المحاربة» و «قطاع الطرق» الذين يجوز قتالهم 3 .

الفقرة الثانية : تجاه الزوايا :

تؤسس الزوايا وتظهر على الساحة السياسية المغربية عندما تضعف السلطة المركزية. ذلك لأنها تبقى الأداة الوحيدة القادرة على تنظيم الجماهير قصد ضبط الأمن الداخلي والتصدي للهجمات الخارجية. وقد يقوى نفوذها السياسي إلى درجة التطلع إلى ممارسة السلطة العليا في البلاد كما وقع بالنسبة للزاوية الدلائية مثلا 4 .

لذلك نجد أن السلاطين السعديين منذ بداية عهدهم عملوا كل ما في وسعهم من أجل تطويق الزوايا والحد من خطرها على المنافسة السياسية. وذلك بالتصدي إلى سلطتها الإقتصادية. فالمؤرخ الناصري يقول أن ضريبة «النايبة» فرضها السعديون على

---

(1) . نظر نفس المرجع السابق، ص. 262ــ263.

(2) — G. Dragues (pseudo Spillman). — ''Esquisse d'histoire religieuse du Maroc'', paris, 1951, p. 89.

-- J. Brignon et autres. — ''Histoire du Maroc'', Paris/Casablanca, 1982, p. 268.

— A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 113.

(3) ـ نظر :

(4) نفس المرجع السابق، ص. 132.

الجميع بما في ذلك الشرفاء وشيوخ الزوايا. وقد ذهب السلطان محمد الشيخ المهدي إلى حد أنه صادر كل الودائع التي كانت في حوزة الزوايا منذ العهد المريني[1]. كما نجد أن ابنه السلطان عبد الله الغالب بالله قد سلك تجاه الزوايا سياسة ثنائية : فقد طبق مبدأ التعايش السلمي مع الزوايا التي كانت تخضع خضوعاً أعمى للسلطة السياسية العليا وتتحاشى انتقاد القائمين على أمور المسلمين رغم تهورهم وزندقتهم كزاوية سيدي أحمد أوموسى بتازروالت وزاوية الشيخ ابي عمرو القسطلي؛ في حين أن السلطان قد شد بيد من حديد على الزوايا التي أظهرت معارضة للسلطة العليا كزاوية عبد الله بن حسين بتامصلوحت، وأتباع الزاوية الشراقية وصاحبها أحمد بن يوسف الجزائري الأصل[2].

أما على عهد السلاطين العلويين، فنجد أن هناك ست زوايا رئيسية تتقاسم التراب المغربي.

ــ زاوية تامكروت التي كان يسيرها في بداية القرن السابع عشر كل من عبد الله بن حسين الركي المدعو القباب وأحمد بن ابراهيم الأنصاري. وقد اتخذت هذه الزاوية اسم الزاوية الناصرية حوالي سنة 1645 وذلك تحت تأثير الصوفي امحمد بن ناصر[3].

ــ الزاوية الدرقاوية التي أسسها مولاي علي الدرقاوي (المزداد سنة 1641م) في بني زروال. ولم ينتشر صيت هذه الزاوية إلا تحت تأثير شيخها مولاي العربي الدرقاوي المتوفي سنة 1823م[4].

ــ الزاوية الوزانية التي أسسها الشريف الإدريسي عبد الله بن ابراهيم المتوفى سنة 1679. وستصير هذه الزاوية من الركائز الأساسية التي اعتمدت عليها السلطة السياسية العلوية فيما بعد[5].

ــ الزاوية الشرقاوية وقد أسسها أحد حفدة عمر بن الخطاب في أبي الجعد بتادلا، وهو سيدي امحمد الشرقي السميري المتوفى سنة 1602م[6]. ولم يكن لهذه الزاوية أي دور سياسي يذكر.

---

1)-الناصري، «الاستقصا»، ج. 5، القسم الاول، ص. 31و26.

2)-نفس المرجع السابق، ص. 48 و 50. انظر كذلك :

— A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 190-191.

4)-أنظر : — J. Brignon et autres. — op. cit. pp. 244-245.

5)-نفس المرجع السابق، ص. 244.

(6) القادري، «نشر المثاني»، ج. 2، ص. 80.

ــ الزاوية الكتانية وأسسها محمد بن عبد الواحد الكتاني المتوفى سنة **1905**م. وقد تمركزت أساساً بمدينة فاس وأحوازها(1).

ــ زاوية ماء العينين بالصحراء(2).

ويمكن القول أن هذه الزوايا كانت على العموم «تابعة» للمخزن المركزي. فبالنسبة للزوايا البعيدة عن المركز السلطاني والمتمركزة مثلا في الساورة، وتوات، وشنقيط، فإن السلطان كان يتنازل لها عن بعض السلطات والمهام الاجتماعية والسياسية. أما بالنسبة للزوايا التي تشكل أهمية اقتصادية أو سياسية أو استراتيجية، فإن السلطان العلوي يأبى إلا أن يدجنها و«يُمَخْزِنَهَا» لتصبح مجرد دواليب إدارية في يد المخزن السلطاني(3).

فأهمية الزوايا تأتي من كونها تقوم بوظائف اجتماعية هامة. فهي مركز لمعالجة الأمراض، ولتلقين العلوم والتصوف. وهي حُرُمٌ يلجأ إليه الهاربون من بطش المخزن السلطاني. كما أنها بمثابة نادي يجتمع فيه الإخوان قصد الترفيه عن أنفسهم. بالإضافة إلى كل هذا، فالزوايا تقوم بدور التحكيم بين القبائل المتحاربة، وكذلك بين المتصارعين على السلطة العليا في البلاد كالدور الذي قامت به الزاوية الشرقاوية والزاوية الوزانية عند ثورة المولى يزيد على أبيه السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي، حيث أصلحتا ذات البين بين السلطان وابنه الثائر. ولا ننسى في الأخير أن الزوايا كثيراً ما كانت توظف كدواليب «دبلوماسية» للمخزن المركزي أثناء الحملات التأديبية أو «الحركات» التي كان يقوم بها السلاطين العلويون ضد القبائل «السائبة». فقد كانت الزوايا تضغط على هذه القبائل للتفاوض السلمي مع المخزن السلطاني. وأحسن مثال على ذلك، الدور الذي كانت تلعبه الزاوية الوزانية في علاقة المخزن ببرابرة «زمور»، والزاوية العمرانية تجاه قبائل «بني مطير» و«آيت سرغوشن». وتجدر الإشارة إلى أن هذا الدور الدبلوماسي كان شبه مؤسس إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن محلة السلطان كانت كثيراً ما تصطحب معها بعض شيوخ الزوايا كالناصرية والوزانية(4). فتقليد تبعية الزوايا للسلطة العليا في البلاد سوف يستمر حتى في عهد الحماية وذلك في صورة تزكية الزوايا لسياسة الإقامة الفرنسية العامة، مما سيجر عليها سخط الحركة الوطنية التي سوف تنعتها بالخيانة.

---

(1) انظر : — A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 137.

(2) نفس المرجع السابق، ص. 137.

(3) أنظر نفس المرجع السابق، ص. 144. انظر كذلك :

— A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 266-267.

(4) أنظر : — A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 137.

وتبعية الزوايا للسلطان العلوي الشريف يمكن تفسيرها بثلاثة عوامل [1].

1 ــ العامل الأول يتعلق بالامتيازات التي تمنح للزوايا. «فظهائر التوقير والاحترام» التي تنص عادة على الإعفاء من الضرائب، تجدد خلال كل تتويج جديد لسلطان جديد. فانطلاقاً من هذا، يتوجب على الزوايا أن لا تظهر منافستها أو عدائها للحاكمين وأن تخضع لسلطتهم الروحية والمادية.

2 ــ إن استخلاف الشيخ على رأس الزاوية لا يتم بصفة قانونية ونهائية الا بقبول السلطان للشيخ الجديد جتى في حالة تزكية هذا الأخير من طرف جميع أتباع الزاوية. فهذا الترخيص من لدن السلطان الشريف للشيخ الجديد هو بمثابة سلاح ضد تطاولات الزاوية.

3 ــ العامل الأخير يتعلق بالموارد الطبيعية للزاوية. نحن نعلم أن «الهدايا» (ج : الهدية) و«الزيارات» (ج : زيارة) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكفي لخلق زاوية. إذ بهذه الموارد وحدها سوف لن تعدو الزاوية أن تكون مجرد مسجد، وشيخها مجرد إمام للصلاة. فالموارد المادية الأساسية للزاوية تبقى شرعياً في يد السلطان، ويتعلق الأمر بالزكاة والخراج. فهذه الضرائب تؤدى للسلطان الذي له الحق في أن يتنازل عنها لصالح الزوايا. أضف الى كل هذا الأملاك المحَبَّسة والتي يتكلف بتسييرها موظف مخزني يدعى «ناظر الأحباس». فمهمة هذا الموظف هي تدبير استعمال عائدات هذه الأملاك الحبسية، وإبقاء التمييز بينها وبين الأملاك الشخصية لأعضاء الزاوية. فهذا التدخل المخزني المباشر هو السر في المراقبة المستمرة لثروات الزاوية. وبالتالي لتطلعاتها السياسية[2].

المبحث الثالث

المؤسسات السياسية للدولة الشريفة

سوف نتناول في هذا المبحث ثلاث نقط أساسية : الأولى تتعلق بالوضعية الحقوقية والسياسية للسلطان، والثانية تدرس المخزن السلطاني، والنقطة الثالثة نخصصها لدراسة التنظيم العسكري للدولة الشريفية.

---

(1) أنظر : — A. Agnouche. — op. cit., p. 270.

(2) أنظر : — A. Agnouche. — op. cit., pp. 270-271.

المطلب الأول : الوضعية الحقوقية والسياسية :
مسألة البيعة :

لقد كاد يجمع فقهاء الإسلام على أن البيعة عقد متساوى الأطراف يعقد بين المرشح للخلافة الإسلامية وبين الأمة التي ينوب عنها نواب شبه طبيعيين يطلق عليهم اسم أهل الحل والعقد. وبوصفها عقداً، تستلزم البيعة شروطاً وواجبات يقبلها الطرفان دونما إكراه أو استعمال قوة [1].

غير أن تاريخ البلاد الإسلامية منذ وفاة الرسول، وليس التاريخ المغربي وحده، يقر بغير هذه الأفكار، التي أقل ما يمكن أن ننعتها به هو أنها أفكار تأملية بعيدة عن الواقع التاريخي لتراثنا. فبحكم أننا في السياسة وممارستها، فإن تواجد القوة والإكراه، أو على الأقل غياب الأساليب الديمقراطية بمعناها الأصلي ـــ الأوربي، هي ما يطبع مسطرة البيعة مما يجبرنا على الإقرار بأن فعالية البيعة لا تلمس في إطار الممارسة الفعلية للسلطة السياسية، بقدرما تلمس في إديولوجية هذه الممارسة وتبريرها.

ولكي نوضح هذه الفكرة، يتوجب علينا أن نسلك في تحليلنا منهجين متزامنين : منهج سوسيولوجي تاريخي نتحرى من خلاله عن طبيعة المسطرة التاريخية أي الواقعية التي كانت تعقد بها البيعة. ثم منهج قانوني نحاول من خلاله تصنيف البيعة في إطار النظرية الحقوقية للعقود. هذا لنخلص في الأخير إلى نتائج وجهة النظر هذه على البنية الإديولوجية للسلطة السياسية في المغرب القديم والحديث على السواء.

الفقرة الأولى : حقيقة مسطرة البيعة. او البيعة التاريخية :

إن التاريخ السياسي للمغرب أفرز رأيين حول مسألة البيعة. ففي العشرينات أنكر العلامة الفرنسي «ميشو بيلير» وجود قاعدة قانونية فيما يتعلق بانتقال السلطة من سلطان لآخر، وذلك في جوابه على سؤال المقيم العام انذاك «جول ستيك» عندما وضع مشكل استخلاف مولاي يوسف سنة 1927. بل وقد أكد العلامة أن قوة السلاح هي القاعدة الوحيدة التي تحسم في مسألة انتقال السلطة [2].

---

(1) أنظر القسم الاول من هذا الدرس.

(2) أنظر :

— C. Spillman. — "Du protectorat à l'indépendance - Maroc 1912-1955", Plon, Paris, 1967, pp. 49-50.

أما في سنة 1957، فإن الباحث يصادف رأياً مناقضاً تماماً لرأي «ميشو بيلير»، وهو رأي الأستاذ محمد لحبابي في أطروحته «الحكومة المغربية في فجر القرن العشرين»(1) والذي مفاده أن البيعة عقد قانوني يعقد بين طرفين متساويين في الحقوق والواجبات، يضم شروطاً يقبلها الطرفان. ماذا يمكننا أن نقول عن هذين الرأيين؟ وهل هناك رأي ثالث يأخذ بعين الاعتبار التاريخ والنظرية الحقوقية على السواء ؟

إذا كان رأي العلامة الفرنسي يخدم بالأساس سياسة الحماية الفرنسية التي كانت تبحث عن تبرير علمي لسيطرتها على دواليب الحكم واختيار من تراه صالحاً لسياستها في غياب اي ضغط جماهيري؛ فإن رأي الأستاذ محمد لحبابي كان يرمي لخدمة سياسة الحركة الوطنية التي كانت تبحث عن تبرير شرعي وعلمي لتحد من سلطة السلطان ــ الخليفة الذي هو في بحث مستمر عن احتكار السلطة الدينية ــ السياسية.

ولنعد الآن للتاريخ السياسي المغربي، ولنحاول أن نستشف منه رأياً ثالثاً حول مسألة البيعة(2) بعيداً عن كل تبرير إديولوجي.

كتب العلام شارل أندريه جوليان في كتابه «المغرب في مواجهة الإمبرياليات»، أنه عندما أرادت فرنسا تنصيب سيدي محمد بن عرفة مكان سيدي محمد بن يوسف (محمد الخامس فيما بعد) سنة 1953، بعثت سلطات الحماية رجال بوليسها مدججين بالسلاح لعلماء فاس في منازلهم. فساقوهم تحت تهديد أسلحتهم إلى المشور الملكي ليبايعوا السلطان الجديد في إطار ديكور تراثي يذكر بالتاريخ البعيد(3).

وإذا رجعنا إلى الوراء، نجد أنه بعد موت المولى رشيد سنة 1672 بمراكش، لم يكن للمولى إسماعيل (1672ــ1727م) أن يبايع خلفية لو لم يكن «خليفة السلطان» في الغرب، أي لو لم يكن يتوفر على «مخزن مصغر» بدواليبه وجيشه وقوته. وبعد أن بويع من طرف هذا «المخزن المصغر» الذي هو بمثابة حاشيته الخاصة، بدأت تفد عليه بيعات المدن المغربية الأخرى مزكية بذلك الاختيار الأول، إلا مدينة مراكش. وغياب بيعة أهل هذه المدينة يفسر بكون ابن أخيه مولاي أحمد بن محرز الذي كان «خليفة السلطان»

---

(1) - M. Lahbabi. — "Le gouvernement marocain à l'aube du XXe siècle", Ed. Maghrébines, Casablanca, 1975.

(2) A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 245-257.

(3) - C.A. Julien. — "Le Maroc face aux impérialismes : 1415-1956", Paris, 1981, pp. 310-311.

بتافيلالت استطاع هو الآخر أن ياخذ بيعة مغاربة الجنوب. في هذه الحالة، اضطر المولى اسماعيل للدخول في حرب طويلة ضد منافسه قبل أن يستتب له الأمر نهائياً (1).

أما الحقبة التي تلت موت المولى إسماعيل، فتجمع كتب التاريخ أنها كانت حقبة كاد ينعدم فيها السطان، حيث أن عبيد البخاري وقوادهم كانوا يعينون من شاءوا ويخلعون من شاءوا، ولم يكن للبيعة أي فعالية سياسية أو حقوقية. فالسلطان المولى عبد الله بن اسماعيل قضى مدة ملكه هارباً من بطش العبيد ومتنقلاً بين «دار الدبيبغ» في فاس وعاصمة ملكه مكناس؛ ولم ينته نفوذ جيش العبيد إلا بوصول سيدي محمد ابن عبد الله الى الحكم سنة 1757 الذي اعتلى العرش بعد وفاة أبيه. وقد كان «لمخزنه المصغر» في مراكش الدور الفعال في بيعته.

وقد توفي سيدي محمد بن عبد الله سنة 1790 وهو في طريقه إلى الريف ليقوم بتأديب إبنه الثائر عليه المولى يزيد والذي التجأ إلى ضريح سيدي عبد السلام بن مشيش. ويبايع الإبن الثائر من طرف شرفاء الريف والجيش الذي جاء لاعتقاله. وفي نفس الوقت تبايع قبائل الحوز المراكشي المولى هشام ليتكلم السلاح مرة اخرى فيقتل سلطان الريفيين. فيبايع الفاسيون المولى سليمان (1792—1822)؛ ويبايع المولى مسلمة من طرف قبائل الغرب. فتنشأ الحرب من جديد لتسفر عن البيعة النهائية للمولى سليمان بفضل تحالف النخبة الفاسية وجيش العبيد وجيش الوداية والقبائل البربرية 2.

في سنة 1822، ترك المولى سليمان وصية يوصي فيها لإبن أخيه المولى عبد الرحمن بن هشام (1822—1859) بالخلافة. وقد رفض قاضي مدينة مراكش إعلان الوصية على الملأ متذرعاً بغياب «قواد الجيش وأهل السلطان وأهل الحل والعقد». ولم يبايع المولى عبد الرحمن إلا بعد قبول قواد الجيش، وبيعة النخبة الفاسية 3.

وبمجرد إعلان موت هذا السلطان، بادر بعض أعضاء العائلة المالكة بسجن بعض قواد الجيش الذين أبدوا رغبتهم في بيعة «خليفة السلطان» سيدي محمد (الرابع) بن عبد الرحمن (1859—1873). وذلك لأن شريحة من العائلة المالكة كانت تفضل استخلاف المولى عبدالرحمن بن المولى سليمان 4. لكن سيدي محمد الرابع الذي كان يتصرف في

---

(1) انظر: — A. Agnouche. — op. cit., p. 247.

(2) انظر هذه المعلومات عند: — A. Agnouche. — op. cit., pp. 248 à 250.

(3) محمد بن أحمد أكنسوس. «الجيش العرمرم»، المرجع المشار اليه، ص. 229—5 : 2—2.

(4) الناصري، «الاستقصا»، ج. 9، القسم الثالث، ص. 83.

حياة أبيه كسلطان مستقل لم يجد أي عناء في أخذ البيعة من «مخزنه المصغر» وحاشيته قبل أن يتلقاها من سكان مكناس وفاس.

وعقب موت محمد الرابع، اجتمع لتدبير الأمر كل من الحاجب ووزير الحربية (العلاف) ونائبه، والشرفاء، وكبار قواد الجيش. وعندما لاحظ قائد الرحامنة غياب الإجماع حول شخص المولى الحسن (1873—1894) توجه للحاضرين قائلا : سأنصبه ولو بقوة السيف. فما كان من المولى العباس (عم المرشح) ونائب العلاف إلا أن يرضخا لأمر الواقع وينساقا للتيار العام. فتكتب البيعة ويحسم الأمر(1).

وبموت المولى الحسن الأول سنة 1894، يفتتح التنافس بين الحاجب «باأحمد» الذي أراد تنصيب المولى عبد العزيز (1894—1908) الذي كان لا يزال حدثاً، و«الأخوين الجامعي» (أحدهما وزيراً والثاني علافاً) اللذين أرادا تنصيب المولى امحمد. وقد استطاع الحاجب «باحمد» أن يجعل من مرشحه خليفة بعد أن تمكن من سجن منافسيه، وبعد أن وزع عدة أعطيات ليكسب مؤازرة أنصار جدد(2).

الفقرة الثانية : المعنى الحقوقي والسياسي لمؤسسة البيعة :

لا يمكن أن نحدد المفهوم الحقيقي لمؤسسة البيعة في المغرب إلا إذا وضعنا على أنفسنا الأسئلة التالية وأجبنا عليها وهي : من له أوفر الحظوظ في أن يختار وينصب سلطاناً ؟ من له الحق — واقعياً — في الاختيار والتنصيب ؟ وما هي قيمة مؤسسة البيعة؟ وما هو دور الشعب و«نوابه» في عملية الاختيار هذه ؟

1 — الأكثر حظوظاً في أن يختار وينصب في منصب السلطنة هو المرشح الذي عهد له الأمر إما بوصية مكتوبة أو رمزية تتم في حياة السلطان الراحل. والوصية الرمزية تتم عبر عدة تصرفات رمزية : كأن يكون للمرشح وزير خاص(3)، أو مظلة رسمية(4) كالتي يتميز بها السلطان، أو القيام بحملات تأديبية ضد القبائل السائبة في حياة السلطان الراحل(5).

---

(1) عبد الرحمن بن زيدان : «العز والصولة في معالم نظم الدولة»، المطبعة الملكية، الرباط، 1961 — 1962، ج. 2، ص. 123—127.

(2) نظر : —A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. pp. 78-79.

(3) بضعية المولى عبد العزيز.

(4) بضعية المولى عبدا لرحمن.

(5) بضعية المولى عبد الرحمن وآخرين.

نفس الحظوظ نجدها عند من كان يقوم بوظيفة «خليفة السلطان» على رأس إحدى الجهات الثلاثة المغربية (مراكش ــ فاس ــ تافيلالت). ففي هذه الحالة يستطيع أن ينصب نفسه بواسطة «المخزن المصغر»[1] الذي يتوفر عليه، إذا ما استطاع ــ بالطبع ــ أن يكسب ــ بوسائل شتى ــ ثقة الشخصيات المخزنية الكبرى وباقي أفراد العائلة الملكية.

كما أن للمرشح الذي يتوفر على أتباع أقوياء في الجهاز المخزني حظوظاً في أن يختار وينصب. مع أنه في هذه الحالة كثيراً ما يصير سجين من اختاروه للسلطنة[2].

غير أن التنصيب النهائي للمرشح في منصب السلطنة لا يعد ضمانة كافية لعدم ظهور منافسين جدد يطالبونه بالتنازل لصالحهم. وفي هذه الحالة تبقى الكلمة الأخيرة لقوة السلاح.

2 ــ أهل الحل والعقد يتكونون من المخزن والخاصة. المخزن يضم العائلة الملكية وكبار قواد الجيش. الخاصة تتكون من الشرفاء والأعيان[3].

فالعائلة الملكية التي تتوفر على الأجهزة الأساسية في الدولة (الحاجب والوزراء) تبادر في استعمال الهدايا والأموال والوعود لكسب موافقة الجيش والخاصة على المرشح الذي تختاره هي. فإذا لم يحصل الاتفاق المنشود، فإن كبار قواد الجيش يستعملون أو على الأقل يلوحون باستعمال قوة سلاحهم قصد كسر شوكة من لا يشاطرون العائلة الملكية نفس الرأي. وفي حالة حصول اتفاق نهائي حول المرشح، يستدعي الشرفاء والعلماء. وهذا الاستدعاء لا يتم دائماً في غياب استعمال العنف المادي أو المعنوي. وعند حضورهم، يكتب نص البيعة، ويقوم العلماء بدور الشهود. في حين يقوم القاضي بتصحيح إمضاءات الحاضرين.

وفي نفس الوقت يقوم الصدر الأعظم (الوزير الأول) بإرسال رسالة للسلطات المحلية (قواد، باشوات، ولاة الخ...) يعلمهم فيها بوفاة السلطان وتولية السلطان الجديد، ويحثهم فيها بالقيام بترتيبات البيعة العامة. آنذاك يقوم رجال السلطة باستدعاء «ممثلي» السكان، ويقرأ عليهم رسالة الصدر الأعظم؛ ثم تكتب البيعة لتقرأ في المساجد

(1) بضعية المولى إسماعيل، سيدي محمد بن عبد الله، المولى عبد الرحمن، محمد الرابع، المولى حفيظ وغيرهم.
(2) ضعية سلاطين بين موت المولى اسماعيل (1727) وبيعة سيدي محمد بن عبد الله (1757).
(3) نص : — A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 111.

والأسواق[1] : إذاً، هناك نخبة «تمثل» «طبيعياً» (غياب عنصر الانتخاب) السكان، تقوم بتزكية اختيار بمقتضى عمل يشبه «عمل سيادة» أي بمقتضى قرار شبه ـ مخزني (رسالة الصدر الأعظم). وتجدر الإشارة إلى أن الفقه السياسي الإسلامي نفسه يزكي هذا الوضع، وذلك بإقراره أن سواد الأمة ليس ملزماً بالمعرفة العينية للخليفة المنصب، ويجب أن يكتفي بمعرفة أن منصب الخلافة لم يبق شاغراً. هذا الواقع السياسي يترجم في هذه المناسبات بالعبارات التالية التي يقوم بترديدها «البراحون» : «أيها المسلمون ! لا تسمعون إلا خبر الخير! لنعزي بعضنا البعض في موت سيدنا كذا! يجعل الله البركة في خليفته سيدنا كذا!»[2].

«عدم اهتمام» سواد الأمة هذا يفهم بسهولة إذا ما علمنا أن هدف الإمامة نفسه، وبغض النظر عن شخص الحاكمين، هو محاربة «الفتنة» وضمان الأمن ليعبد الله ولتطبق شريعته[3]. وهذه الفكرة نجدها متضمنة في جميع نصوص البيعات عبر المقولة التالية : «فمن المقرر المعلوم لدى الخصوص والعموم أن الله تعالى له الحكمة البالغة والنعمة السابغة ومن حكمته جل جلاله وعز كماله أن جعل هذا العالم منوطاً بالسلاطين والملوك محاطاً بالخلفاء الذين بهم يهتدى ويتم لهم العافية بالمسالك والنسلوك وبهم تؤمن الطرقات، فلا يخشى عليها من طرف الفساق وبهم تحتفظ الآفاق وتؤدى الأمانات وتحرس الجهات من فساد اللصوص والسراق وبهم تحترم المحارم وتدفع الجرائم وترفع الموالم وتعلو بكلمة الله الدين مشاهد ومعالم...»[4].

انطلاقاً من هذا التحليل، يتعين علينا أن نتساءل : ما هي قيمة عقد البيعة في إطار علاقة الحاكم بالمحكومين إذا كان الاختيار والتنصيب من اختصاص المخزن، وكانت التزكية من واجب نخبة أريد لها أن «تمثل» الأمة، وكان سواد الأمة مجرد تابع لا غير؟ هل معنى هذا أنه لا قيمة لمؤسسة البيعة كما جاء على لسان العلامة الفرنسي «ميشو بيلير»؟

في الحقيقة إن مؤسسة البيعة تلعب دورين أساسيين : أولهما في إطار العلاقة بين الإمام ــ السلطان والأمة، وثانيهما في إطار الحاكمين انفسهم :

---

(1) أنظر : — M. Lahbabi. — op. cit. pp. 46-47.

(2) أنظر : — A. Agnouche. — op. cit., p. 254.

(3) أنظر القسم الاول، الباب الثاني من هذا الدرس.

(4) من «بيعة الداخلة»، 13 غشت 1979. أنظر جريدة «الميثاق» 16 غشت 1979.

ففي إطار العلاقة الأولى، تكون البيعة عبارة عن إعادة إنتاج مستمر لرمزية «بيعة الرضوان» التي عقدها المسلمون للرسول يوم «صلح الحديبية». وبهذا تكون البيعة فأل خير يفتتح به حكم السلطان الجديد؛ فأل يرجى منه أن يكون هذا الحكم مطابقاً لحكم رسول الإسلام، خاصة وأن السلطان الشريف هو حفيد هذا الرسول وممثله الوجودي.

أما في إطار العلاقة بين الحاكمين أنفسهم؛ فالبيعة تلعب دوراً كبيراً في تكريس وتثبيت وضعية السلطان الجديد تجاه المنافسين المحتملين من إخوانه وأقربائه. فالسلطان الجديد الذي يتوفر على العدد الأكبر من البيعات الموجهة إليه من مختلف جهات البلاد يكون في وضعية مريحة في صراعه مع منافس لا يتوفر على نفس العدد من البيعات[1].

وعلى نقيض وجهة النظر هذه، نجد موقف الأستاذ محمد لحبابي الذي سبقت الإشارة إليه. وهو موقف يعطي لممثلي «الأمة» سلطة كبيرة في عملية البيعة هذه، وقد استقى فكرته هذه من مثال تاريخي مغربي واحد مع تسرع واضح في قراءته له. هذا المثال هو خلع السلطان المولى عبد العزيز سنة 1908 وبيعة المولى حفيظ مكانه.

لنأخذ هذا المثال، ولنعد قراءته من جديد مع توضيح كل ظروف وملابسات هذا الخلع وهذه البيعة التي أطلق عليها أنصار أطروحة الدكتور محمد لحبابي «البيعة المشروطة».

خلع المولى عبد العزيز وتنصيب المولى حفيظ مكانه، حدثان جاءا في وقت عرف فيه المغرب عدة تقلبات وعدة تغييرات. غير أن الملاحظ هو أن هذه التقلبات لم تؤثر على العقلية المغربية في ميدان الممارسة المؤسساتية[2]. حقيقة أنه لا يمكن لأحد أن ينكر تواجد أفكار إصلاحية عند النخبة المغربية المستنيرة والتي أتتها من الشرق عبر الرحلات وعبر الصحافة. بل وهناك من المستنيرين من حاول وضع مشاريع «دستورية» للبلاد[3]. وحتى السلطان نفسه قبل باجتماع «مجلس للأمة» يستشيره في الأمور الخطيرة. لكن الميدان المتعلق باختيار السلطان وتنصيبه وبيعته بقي مسدوداً في وجه كل هذه التغييرات.

ما يمكن قوله هو أن الواقع الإستعماري هو الذي كان وراء الحدث السياسي الذي نحن بصدد دراسته. فالسلطان المولى عبد العزيز (1894ـ1908) الذي لم ينهض للدفاع عن احتلال مدينة الدار البيضاء ووجدة من طرف الفرنسيين، والذي قبل بمعاهدة «الجزيرة

(1) A. Agnouche. — op. cit., pp. 255 et s.
(2) A. Agnouche. — op. cit., pp. 371 et s.
(3) A. Laroui. — "Les origines...", op. cit. pp. 371 et s.

الخضراء»، سبب في قيام معارضة سياسية ــ دينية تزعمها الشريف الإدريسي محمد بن عبد الكبير الكتاني. في نفس الوقت الذي نجد فيه المولى حفيظ، «خليفة السلطان» بمراكش، يرفع شعار «الجهاد في سبيل الله»، ثم يعلن نفسه سلطاناً معتمداً في ذلك على مساعدة قواد الجنوب المغربي وبعض كبار موظفي المخزن المركزي بفاس(1).

في هذه الظروف المتوترة وفي يناير 1908، اجتمع أعيان مدينة فاس لحسم الأمر. ونظراً لأنهم كانوا يخافون من إعلان محتمل لتولية الشريف الكتاني زعيم المعارضة بدل الفرع العلوي الذي كانوا حريصين على الإبقاء عليه، ونظراً لأن سلطاناً علوياً (المولى عبد الحفيظ) قد نصب في مراكش، فقد أجمع هؤلاء الأعيان على خلع المولى عبد العزيز فاستفتوا فقهاء فاس في ذلك. وكتب هؤلاء محضراً يحررون فيه سكان العاصمة من بيعة «سلطان الساحل الأطلسي».

حينذاك حررت البيعة المرفوعة لسلطان مراكش. ونظراً لأن نص الوثيقة حاول أن يرضي الجميع، وخاصة زعيم حركة المعارضة الكتاني، فقد جاء يضم بين سطوره بعض «الشروط» المتعلقة بتحرير مدينتي الدار البيضاء ووجدة، وحذف نظام الحمايات، وإشراك «ممثلي» الأمة في الأمور الخطيرة، وحذف المكوس، وضمان حقوق الشرفاء والعلماء ورجال الدين. وقد جاءت هذه «الشروط» بأسلوب مبالغ في المرونة لدرجة أنها لم تبق شروطاً بالمعنى المتداول للكلمة (أنظر نص الوثيقة عند : عبد الرحمن بن زيدان في كتابه «إتحاف أعلام الناس»)(2). ورغم كل هذا، فإن المولى عبد الحفيظ (1908ــ1912) لم يغفر لمحمد بن عبد الكبير الكتاني وقفته هذه وراء نص بيعة فاس، وفيما حدث له في سجنه عبرة لمن يعتبر!

المطلب الثاني : المخزن السلطاني :

المخزن يعني شيئين متكاملين : فهو مؤسسة سياسية يمارس الحكم عبرها، وهو نظام اجتماعي وسياسي يتميز به المغرب. فأصل الكلمة من فعل «خَزَنَ» أي «جمع». وقد كان يعني في بداية الأمر المكان الذي كانت تجمع فيه الضرائب الشرعية والموجهة الى بيت مال المسلمين. واتسع معناه فيما بعد ليشمل معنى «الحكومة المغربية» وبنياتها،

1) أنظر :
- A. Laroui. – "Les origines...", op. cit. p. 390.
- A. Agnouche. – op. cit., pp. 255-256-257.

2) يمكن الاطلاع على هذه الوثيقة باللغة الفرنسية كذلك عند :
- A. Agnouche. – op. cit., p. 428

وتشعباتها وجيمع دواليبها أي السلطان والجيش والموظفين وكل الأشخاص الذين يربطون السلطة العليا بباقي المجتمع المدني. أو بعبار أوضح كل الذين يتقاضون أجراً من خزينة السلطان ويجعلون من أنفسهم المدافعين عن شرعية المخزن مقابل الإعتراف لهم بصفة الإنتماء له[1].

وقد نسجت عدة نظريات حول هذه المؤسسة وهذا النظام الاجتماعي والسياسي. فالعالم الفرنسي كوتييه في كتابه «ماضي افريقيا الشمالية، القرون المظلمة» (1937)، والمؤرخ هانري طيراس، قالا بنظرية «المخزن — القبيلة». وقد استقياها من المؤرخ ابن خلدون الذي يربط السلطة السياسية وممارستها بالمجتمع القبلي. ومفاد هذه النظرية أن المقابلة أو التناقض المستمر بين سكان البوادي الرحل والمستقرين هو الذي يؤدي إلى قيام السلطة السياسية وبالتالي إلى خلق المخزن. وما دام أن هذه السلطة قبلية في قيامها وترسيخها، فإن المخزن يكون حتماً قبلياً في بنياته، فنقول إذاً هذا المخزن موحدي مصمودي، والآخر مرابطي صنهاجي، والثالث مريني زناتي وهلم جراً. فالمخزن بهذا المفهوم هو مخزن القبيلة أو الاتحاد القبلي المهيمن في حقبة تاريخية معينة[2].

إلى جانب هذه النظرية نجد ما يمكن ان نطلق عليه اسم «المخزن الفيودالي». ونستنتج هذا من كتابات العلامة الفرنسي «روبير مونتاني» في كتابه «البربر والمخزن في الجنوب المغربي». فرغم إقراره بوجود فوارق كبيرة بين النظام الإجتماعي السياسي المغربي والنظام الفيودالي (وليس الإقطاعي لأن الإقطاع مؤسسة عربية إسلامية ذات معنى خاص. راجع مادة «إقطاع» في «الموسوعة الإسلامية»)، فإن الباحث الفرنسي قال بتواجد شبه كبير بين النظامين[3].

أما الباحث الأمريكي كليفورد كيرتز، فقد هاله عدد وتشعب وأهمية الزوايا في المغرب[4]. ولما رأى أن الزوايا لا تكتفي بالمجال الديني وتتعداه لتتدخل في المجال السياسي كفصل النزاعات بين القبائل، استنتج من هذا كله أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه

1) أنظر : — A. Laroui. — "Les origines...", op. cit. pp. 81 à 90.

2) أنظر الباب الاول م بهذا القسم. أنظر كذلك :

— Mostafa Kharoufi. — "Pouvoir et Tribus au Maroc à l'avènement du protectorat. Contribution à l'étude d'un édifice politique inachevé". Thèse de 3e cycle, Toulouse. Texte inédit, Mars 1983, p. 104.

(3) أنظر : — Robert Montagne. — "Les Berbères...", op. cit. pp. 358-359.

(4) Clifford Geertz. — "Islam observed, religions development in Morrocco and Indonesia", Yale University, Press New Haven, 1968.

«المخزن ــ الزاوية». وخير مثال على ذلك يقول العالم الأميركي أن المخزن المرابطي أو الموحدي انطلقا من «رباطات» دينية أو زوايا تطلعت للسلطة السياسية وأنشأت بنيات إدارية واجتماعية كونت مخزناً، كما أن مثال الزاوية الدلائية في القرن السابع عشر الميلادي غني عن التفصيل : فقد كان لها مخزنها بإداراته المتعددة، بسلطانه، بإقليمه، بأعيانه، بولاته، وبجيشه وعاصمته.

ويمكن أن نضيف من خلال استقرائنا للتاريخ الشرفاوي ما يمكن أن نصطلح عليه «بالمخزن الشرفاوي» والذي يبتدىء من وصول السعديين الى الحكم في بداية القرن السادس عشر ويمتد إلى يومنا هذا. فهو يُعَرّف ويُفهم في مقابلته وتضاده «بالمخزن ــ القبيلة». و«المخزن الفيودالي»، و«المخزن ــ الزاوية». فهو لا يعبر عن رغبة قبيلة معينة في السلطة العليا، ولا يرتبط بهيكلة ونظام حقوق فيودالي، ولا بزاوية قائمة بذاتها. فعوض الدعوة والعصبية التي تطبع «المخزن القبيلة»، يلتجىء «المخزن الشرفاوي» الى إنتاج «سياسة دينية». وعوض الجهاد الهجومي الذي كان في الماضي يخدم الأغراض المادية للقبائل المغربية، يلتجىء هذا المخون للجهاد الدفاعي الذي من شأنه جمع كل القبائل المغربية وخلق شروط الدولة ــ القومية. وعوض السلطة السياسية القبلية، يلتجىء الى سلطة الأشراف التي تبحث باستمرار على تركيع كل القبائل ونزعتها الطبيعية في الاستقلال الذاتي. وذلك قصد بناء دولة ممركزة وقوية.

وسنحاول دراسة هذه المؤسسة من خلال ثلاث نقط مركزية : المخزن السلطاني المركزي، امتداداته المحلية، ووظائفه السياسية ــ الاجتماعية.

الفقرة الثانية : البنية المركزية للمخزن السلطاني :

بصفة خاصة يمكننا القول بأن المخزن المغربي، بغض النظر عن انتمائه السياسي والعقائدي أو الاجتماعي، احتفظ عبر عدة قرون بنفس الخطوط العريضة التي أنتجها الفقه السياسي الإسلامي انطلاقاً من تجارب الأمويين والعباسيين وأمويي الأندلس. وهذا يعني أن البنيات السياسية للمخزن المغربي كانت بعيدة كل البعد عن بنيات الحكومات العصرية التي أنتجتها التجربة السياسية الأوروبية[1].

---

1) أنظر :

— André De Laubadaire. — "Les réformes des pouvoirs publics au Maroc", Paris, 1949, p. 19.

وتجدر الإشارة إلى أنه كان هناك توافق وتطابق بين المكانة الإجتماعية الموروثة أو المحصل عليها والوظيفة التي يقوم بها الشخص داخل المخزن السلطاني[1]: فالثقافة الأدبية من شعر وخطابة تفتح المجال لشغل منصب كاتب الذي يمكن أن يؤدي بصاحبه إلى منصب وزير، كما أن الثقافة المتخصصة في دراسة الشريعة كانت تفتح لصاحبها أبواب مناصب القضاء والإفتاء (قاضي أو مفتي). أما الانتماء العضوي للجيش، أو للعائلة الملكية، أو لقبيلة قوية، فقد كان يفتتح المجال لشغل منصب (الحاجب)، أو خليفة السلطان، أو عامل، أو باشا، أو قائد قبيلة أو منطقة. كما أن ممارسة التجارة أو حرفة من الحرف التقليدية كانت تفتح الباب لوظيفة «الأمين» أو «المحتسب».

أما من ناحية التنظيم الهيكلي للمخزن المركزي[2] فإننا نلاحظ نوعين من الهيئات : هيئة تدعى «بأصحاب الخنجر» وأخرى تدعى «بأصحاب الشكارة». — «فأصحاب الخنجر» هم الحاجب و«قائد المشور». فالحاجب، سواء عند الأشراف السعديين أو الأشراف العلويين، كان أول مسؤول في الدولة بعد الخليفة. فهو صلة الوصل بين هذا الأخير وباقي الوزراء والكتاب. وبذلك يحظى بالثقة الكاملة من لدن السلطان. ففي القرن التاسع عشر، كان الحجاب يتمتعون بنفوذ سياسي قوي جدا. ويرجع هذا للأهمية التي صار يتمتع بها كبار قواد «جيش عبيد البخاري» لا بوصفهم يمثلون شريحة اجتماعية عسكرية، ولكن بوصفهم وصفاء وعبيد في الخدمة الشخصية للسلطان يواكبون محلته أينما حلت وارتحلت. فبموت المولى الحسن الأول وتولية ابنه عبد العزيز الذي كان حدثاً، صار الحاجب باأحمد صاحب الأمر والنهي في المملكة. وبما أن وظيفة الحاجب صارت وراثية. فإنه يحق لنا أن نتحدث عن عائلات أو سلالات احتكرت هذه الوظيفة لمدة طويلة جدا[3]. أما «قائد المشور» فهو الموظف الساهر على أمن «دار السلطان» والمكلف بالعلاقة بين الحاجب وعموم الزائرين.

— «أصحاب الشكارة» وهم الوزراء الذين يعملون تحت السلطة المباشرة للخليفة. أما دورهم الأساسي فيتلخص في المشاركة في تحضير القرارات السلطانية، وتبليغ أوامره والسهر على مراقبة تطبيقها من لدن السلطات المحلية. كما يمكن للوزراء مباشرة بعض الاختصاصات بتفويض من السلطان وتحت مراقبته الشخصية، وذلك لأن السلطان —

---

(1) — A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 87.
(2) — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 238 à 241.
(3) — A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 85.

الخليفة يعد مصدر كل السلطات في الحاضرة الاسلامية. وقد كان هناك أربعة أنواع من الوزراء :

- الوزير الأعظم أو الصدر الأعظم. وقد كان يدعى عند السعديين «بكاتب السر». فوظيفته كانت أقرب من وظيفة وزير الداخلية الحالي منها لوظيفة الوزير الأول، إذ كان يتكلف أساساً بمراقبة رجال السلطة المحلية من قواد وباشوات.

- وزير البحر وتنحصر وظيفته في جمع وفحص شكاوي الجاليات والوفود الأجنبية، في حين أن وظيفة وزير الخارجية كان يقوم بها «خليفة السلطان» على مدينة طنجة.

- «وزير الشكايات» وهو «صاحب المظالم» عند السعديين. ويتكلف بأخذ شكاوي الرعايا أو شكاوي القبائل ثم يرفعها بدوره للسلطان قصد الفصل فيها.

- «العلاف» ولم يكن وزيرا للحرب كما يعتقد البعض، بل كان المكلف الأول بأجور العساكر وتزويدهم بالعتاد.

- «أمين الأمناء» وكان يقوم بوظيفة ما يشبه وزير المالية الحالي[1].

الفقرة الثانية : الامتدادات المحلية للمخزن السلطاني :

لم يكن النظام المحلي قبل الحماية نظاماً موحداً. فسلطة المخزن لم تكن شاملة على جميع التراب الإقليمي المغربي. فهناك قبائل تخضع خضوعاً تاماً للمخزن وتسمى «قبائل المخزن». وهناك قبائل لا تقبل بالسلطة الدنيوية للسلطان في حين أنها تعترف بسلطته الروحية أو الدينية وهي «قبائل السيبة». إلا أننا سوف نرى انه انطلاقاً من الوظائف التي يقوم بها المخزن — كالتحكيم مثلا — يضعف هذا التقسيم وهذه التفرقة من الناحية التحليلية.

1 — «بلاد المخزن» (قبائل المخزن) : ويبسط في إطارها السلطان سلطته كاملة وشاملة بواسطة قواده وباشواته. وذلك في جميع الميادين : المالي، والجنائي والتجاري[2].

وقد كان التراب المغربي مقسماً إدارياً على عهد السعديين الى اثني عشر إقليم أو ولاية : مراكش، وسوس، وتادلا، ومكناسة، وفاس، وتامسنا، ودرعة، وتافيلالت،

---

(1) — De Laubadaire (A.). — op. cit. p. 22.

(2) — J. Garagnon et M. Rousset. — "Droit administratif marocain", Ed. La Porte, Rabat, 1970, p. 28.

والصحراء، وتيكورارين، والتوارك، والسودان. وقد كانت الولايات البعيدة من العاصمة تخضع لنظام عسكري على شكل باشويات، كل منها خاضعة لسلطة ممثل سلطاني يدعى «الباشا» (مثلا : السودان). أما الأقاليم الأخرى فقد كانت تخضع لنظام مدني يحكمها أبناء السلطان أو رجال يثق بهم أشد الثقة. ورجال السلطة هؤلاء كانوا يعينون بظهير سلطاني ويمارسون سلطاتهم عن طريق تفويض كامل من لدن السلطان ـــ الخليفة.(1)

ودائماً في المغرب السعدي نجد هناك سلطات اخرى إلى جانب الولاة والباشوات وهي :(2).

ـــ القاضي ويكلف بتطبيق الشريعة في أحكامه.

ـــ «المفتي» ويسمى كذلك قاضي الجماعة ويكلف بإصدار الفتاوي بطلب من السلطات العمومية أو غيرها.

ـــ «العامل» ويعين من طرف السلطان على رأس ناحية، ويمارس سلطاته على الصعيدين السياسي والاداري.

ـــ «صاحب الشرطة» ويكلف بحفظ الأمن العمومي على رأس كتيبة مسلحة. فيقوم بإلقاء القبض على المجرمين، وبتنفيذ القرارت والأحكام القضائية تجاه المحكوم عليهم.

ـــ «شيوخ القبائل» ويكلفون من طرف السلطان بحماية .وتأمين الطرقات والتجار.

ـــ «مسدد الناحية» ويقوم بنوع من «الحسبة» أي أنه يكلف بتطبيق الشريعة في البادية وذلك بمساعدة القوة العمومية أو شيوخ القبائل.

ـــ «الأمناء» ويكلفون بالتحكيم في النزاعات التي تنشأ بين الحرفيين.

ـــ «المقدمون» ويوجدون على رأس أحياء المدن.

أما على عهد الأشراف العلويين، فقد كان التراب المغربي مقسماً إلى ثلاثة أقاليم هي فاس وتافيلالت ومراكش، يديرها من الناحية السياسية والإدارية والعسكرية «خليفة السلطان» الذي كان كثيراً إن لم نقل دائماً يختار من بين إخوان أو أبناء السلطان. وفي

---

1) بصدد التنظيم الاداري المحلي على عهد السعديين، انظر :

— A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., pp. 192 à 197.

2) عبد الكريم كريم، المرجع السابق، ص. 234—235.

إطار إقليمه، كان الخليفة يتوفر على «مخزن مصغر» وجيش، ويجسد بين السكان التواجد الرمزي والروحي للسلطان.

ودائماً في المغرب العلوي، نجد أن المدن كانت تخضع لسلطة عمال أو باشوات يساعدهم محتسبون. أما على صعيد الدوائر القروية فإننا نجد على رأسها قواداً. ومما يطبع عدم التمركز هذا، هو وراثة وشراء الوظيفة من المخزن، الشيء الذي يجعل العلاقات السلطوية واهية بعض الشيء. لكن ما دام أن القاعدة العامة في التوظيف كانت هي التعيين، وما دام أن مصدر سلطات هذه الأطر كان هو التفويض، فإن وحدة سلطة السلطان ومخزنه كانت مضمونة مبدئياً(1).

2 ــ «بلاد السيبة» أو «قبائل السيبة» : هنا القبائل تحكم نفسها بنفسها وذلك بواسطة ما يسمى بـ «أجماعة». فالجماعة تضم أعيان القبيلة على شكل جمعية تقرر في جميع الميادين. بينما تعين عضواً منفذاً لقراراتها يسمى «أمغار»(2).

ويمكن للسلطان، إن ساعدت الظروف السياسية على ذلك، أن ينصب أحد أعضاء الجماعة قائداً على قبيلته. وفي هذه الحالة، فإن القائد الجديد يكون ممثلا للسلطة الروحية ــ الدينية للسلطان الشريف، وليس لسلطته الدنيوية. وهذا الاستقلال يتجلى بوضوح في رفض القبيلة لتأدية الضرائب للخزينة السلطانية، في حين تعترف القبيلة بالسلطة الدينية لأمير المؤمنين(3).

الفقرة الثانية : وظائف المخزن؛ وظيفة الحكم :

تجدر الإشارة الى أن القبائل السائبة لم تكن وحدها المعترفة بالسلطة الدينية للسلطان ــ أمير المؤمنين. بل هناك قبائل وشعوب أخرى غير مغربية كانت تعترف له بهذه السلطة. فبالنسبة لهذه القبائل (خصوصاً في افريقيا السوداء) لم يكن «الباي» التونسي و «الخديوي» المصري سوى موظفين أتراك، ولم يكن «شريف مكة» سوى حارس الأماكن المقدسة، ولم يكن الخليفة العثماني سوى أميراً للمسلمين بحكم أنه من أصل مغولي لا يمكنه بالظهور بمظهر أمير المؤمنين(4)

---

(1) حمر : — Garagnon et Rousset. — op. cit. p. 28.

(2) حد هذه الافكار في القسم الاول، الباب الاول من هذا الدرس.

(3) حمر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 243.

(4) "Les conceptions de Lyautey", citées dans Hassan II. — "Le Défi", Ed. Albin Michel, Paris, 1976, p. 219.

أما في إطار علاقة المخزن بقبائل السيبة، فإن ما يفقده السلطان من ضرائب يربحه على شكل قيم رمزية تقوي من شرعيته السياسية، وتجعل منه رمز وحدة الأمة. فكونه شريفاً يتعالى على القبائل وصراعاتها، يدفع قبائل السيبة نفسها الى اللجوء اليه طالبة تحكيمه في نزاعاتها وصراعاتها. فالأستاذ جيرمان عياش يتوفر على ثلاثة وثائق تاريخية تترجم دور التحكيم[1] الذي يقوم به المخزن السلطاني. ففي الحالات الثلاث، يكون السلطان هو صانع السلم بينها ويكون تدخله إما بقرار سيادي منه، وإما بطلب من المتنازعين. ويعقد هذا السلم كتابة في محضر رسمي بشهادة شرفاء وعلماء وجنود ورجال السلطة. ويبقى واضحاً أن دور التحكيم هذا يقوي من شرعية السلطان السياسية — الدينية ويعطيه مكانة متعالية على المجتمع المدني.

المطلب الثالث : التنظيم العسكري للدولة الشريفية :

منذ المولى الرشيد والمولى إسماعيل، انتهج السلاطين العلويون طريقتين في تكوين الجيش المغربي : طريقة النظام الانكشاري وطريقة النظام القبلي.

الفقرة الأولى : طريقة النظام القبلي :

يتم استقطاب الجنود في إطار هذه الطريقة من قبائل تسمى «قبائل الكيش»، وهي قبائل تقطن اراضي مخزنية تعيش من فلاحتها وتعفى من دفع الضرائب مقابل الخدمة العسكرية[2].

ففي المغرب الشرقي، كون المولى الرشيد جيش «الشراكة» المتكون من عرب سهل «أنجاد» («أشجاع» و«بنو عامر») وبربر (مديونة»، «هوارة»، «بني سنوس»). وقد استقروا بأمر السلطان، في ناحية فاس على أراضي «فشتالة» و«صدينة» أي بين «سبو» و«الورغة»[3].

---

(1) حد : — G. Ayache. — ''Etudes d'histoire marocaines'', Rabat, 1983, p. 169.

(2) حد كل ما يتعلق بالجيش بين 1830 و 1912 عند :

— A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 83.

(3) حد كل ما يتعلق بالجيش بين 1658، 1912 عند :

— A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 233 à 238.

وإلى جانب جيش الشراكة، نجد جيش «الوداية». وينقسم هذا الجيش إلى ثلاث مجموعات : «أهل سوس»، و«المغافرة»، و«الوداية». وجل جيش «الوداية» من عرب الصحراء الذين شاركوا في الماضي في جيوش السعديين. وقد وزعهم المولى إسماعيل الى مجموعتين : مجموعة استقرت بفاس، والأخرى استقرت بمكناس. وقد وصلوا إلى قمة أوجهم وجاههم عقب موت المولى إسماعيل. وصاروا مصدر القلاقل السياسية في المملكة. وقد استعان عليهم سيدي محمد بن عبد الله بآيت إدراسن وجيش العبيد وآيت زمور، فكسر شوكتهم، وأدمجهم من جديد في إطار الجيش المغربي بعد أن نفاهم إلى مكناس ولم يعودوا إلى فاس إلا أيام السلطان المولى يزيد (1790ـــ1792). وقد ثاروا من جديد على المولى عبد الرحمن (1822ـــ1859)، الذي نفاهم من جديد الى العرائش، والرباط، وأنفيس. ولم يدمجوا في الجيش الا في سنة 1844 لمواجهة الجيش الفرنسي في معركة «إيسلي».

ونجد إلى جانب «الوداية» جيش «الشبانات» المستقرين بحوز مراكش. وقد أدمجهم المولى إسماعيل في سجل الجندية، وأرسلهم برفقة حلفائهم «زيرارة» الى سهل «أنجاد» قصد مراقبة أتراك الجزائر ومحميهم برابرة «بني يزناسن».

الفقرة الثانية : طريقة النظام الانكشاري :

إذا كان السعديون قد طبقوا نظام الكتائب المسيحية والمعتنقة للإسلام، فإن العلويين قد فضلوا نظام جيش «العبيد».

تكونت المجموعة الاولى من جيش «العبيد» من ألفي (2000) جندي كان قد بعثهم ملك قبائل «بامبارا» ليشدوا أزر أحد منافسي المولى الرشيد في سوس[1]، وكذا من بقايا العبيد الذين كانوا ضمن جيش أحمد المنصور الذهبي السعدي. فقد جمع المولى إسماعيل كل هؤلاء وسلحهم وأنزلهم «بمشرع الرملة» في ناحية سلا. وقد وزع هذا السلطان اربعة عشر ألف (14.000) منهم على ثلاثة مراكز : مكناس، وسلا، ثم تادلا لمراقبة الأطلس المتوسط. وقد قدر عددهم بعد موت المولى إسماعيل بمائة وخمسين ألف (150.000) جندي.

---

1) أنظر : J. Brignon et autres. – op. cit. p. 242. –

وقد كان العبيد يخضعون لنظام عسكري واجتماعي دقيق جداً. فتكوين الجندي كان يستغرق ثمان سنوات. ففي سن العاشرة، يبدأ الجندي ــ العبد في تعلم حرفة من الحرف. وفي سنة الرابعة عشرة، يشرع في التدرب على ركوب الخيل واستعمال الأسلحة، ثم يزوج لإحدى خادمات القصر السلطاني.

وقد عرف هؤلاء الجنود تحت اسم «عبيد البخاري» أو «البواخر»، وذلك لأنهم كانوا يؤدون اليمين الرسمي على صحيح الإمام البخاري.

فبعد موت السلطان اسماعيل، صار «البواخر» مصدر القلاقل وعدم الإستقرار الذي تميز به مغرب المولى عبد الله بن اسماعيل (1727ــ1757) فكانوا ينصبون ويعزلون من أرادوا طيلة هذه المدة (1727ــ1757). ولم يزل نفوذهم الا بعد الإصلاحات العسكرية التي قام بها فيما بعد سيدي محمد بن عبد الله كخلقه لقبائل كيش جديدة (آيت إدراسن مثلا) وإعادته لتنظيم القبائل التقليدية. وبموت هذا السلطان سنة 1790، دخل البواخر في تنافس مكشوف مع «قبائل الكيش»، الشيء الذي يفسر المحنة العسكرية لكل من المولى سليمان (1792ــ1822) والمولى عبد الرحمن (1822ــ1859)[1].

غير أن سنة 1844 (هزيمة «إسلي») تعد منعرجاً في التاريخ العسكري للمغرب، إذ سيقوم كل من سيدي محمد بن عبد الرحمن (1859ــ1873) والمولى الحسن الأول (1873ــ1894) بإصلاحات هامة تتسم بالتفتح على الغرب من الناحية العسكرية. فقد بدأت تتغير أساليب الإدماج في الجندية، فبدأت المدن هي الأخرى تمد الجيش المغربي بالرجال، إذ فرض على مدينة فاس عدد خمسمائة رجل (500)، ومائتين على كل ميناء مغربي، وستمائة على الرباط وسلا. فتكون بذلك جيش «دائم» مدرب بأحدث الأساليب الحربية آنذاك[2].

لم يبق التجنيد إذاً حكراً على «قبائل الكيش» أو حتى على الشريحة الانكشارية المتمثلة في «البواخر». الشيء الذي أضعف القوة الاجتماعية لكل من القبائل المذكورة والعبيد.

---

1) أنظر :
— A. Laroui. — ''Les origines...'', op. cit. p. 83.
— J. Brignon et autres. — op. cit. p. 315.

وقد دعم السلطان المغربي هذه الحلول بالانفتاح على الخارج فيما يتعلق بشراء الأسلحة الحديثة وكذا التعاون التقني في الميدان الحربي، فصار المغاربة يتوجهون إلى الأكاديميات العسكرية بالخارج، وخاصة إلى «جبل طارق» قصد التعلم والتدريب، ثم يعودون لبلادهم ليعلموا بدورهم إخوانهم في السلاح ولم يتردد العاهل المغربي في إنشاء بعض المعامل لصنع الأسلحة تدار من طرف تقنيين ألمانيين، وإنجليز، وإيطاليين وفرنسيين (مثال : «ماكنة» فاس) [1].

غير أن هذه الاصلاحات جاءت متأخرة بعض الشيء، إذ لم تصمد أمام قوة الاستعمار. فقد كانت فرنسا تدرك أن مستعمرتها الجزائر التي احتلتها سنة 1830 لن تكون آمنة ومؤمنة الا بالاستيلاء على جناحي افريقيا الشمالية : أي تونس والمغرب. فقد تمكنت من الاولى سنة 1880، وسوف تتمكن من الثانية سنة 1912 عقب عقد معاهدة الحماية.

(1) عس المرجع السابق، ص. 315ـ316.

القسم الثالث
النظـام السيـاسي المغربي
بين المعاصرة والتراث

سوف نخصص هذا القسم الى ثلاث نقط رئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطاً يكاد يكون جدلياً، وهي :

ــ عقد معاهدة الحماية و«الإصلاحات» التي أتت به في المجالات الإجتماعية والسياسية والإدارية.

ــ العلاقة بين مؤسسة الملكية والحركة الوطنية في إطار صراعها المشترك ضد المحتل الفرنسي.

ــ الاستقلال ومحاولة بناء الدولة الحديثة وإعادة هيكلة الحقل السياسي ــ الديني.

الباب الأول :
«الإصلاحات» الإجتماعية والسياسية للحماية

إن الفصل الأول من معاهدة فاس المؤرخة بتاريخ 30 مارس 1912، والمتعلقة بتنظيم الحماية في المغرب، ينص على أن السلطات العليا الفرنسية سوف تقوم بالإصلاحات اللازمة في الميادين الإدارية، والقضائية، والتعليمية، والاقتصادية، والمالية، والعسكرية، كما ينص على عدم المساس بالمكانة الدينية والتقليدية للسلطان العلوي، وكذا بممارسة شعائر الدين الإسلامي والمؤسسات الدينية(1).

غير أن سلطات الحماية سوف تتصرف بكل حرية إزاء هذا الفصل من المعاهدة، وسوف تفسره بما تقتضيه مصالحها السياسية ومصالح رعاياها في المغرب. وبهذا سوف تقع في «خطأين» سياسيين سيؤديان بها الى فقدان المغرب وإعلان الاستقلال سنة 1956، وهما إقصاء الإنسان المغربي من حقل الحريات العامة، والتأطير السياسي والقانون لبرابرة الجبال والبوادي والذي سوف يراه المغاربة كمس خطير بالسطلة السياسية ــ الدينية للسلطان.

المبحث الأول :
سياسة الحماية تجاه العالم البربري

لقد تم التأطير القانوني والسياسي للبادية البربرية عبر إصدار عدة تدابير تتعلق بالقانون العرفي والقضاء. وقد كان واضحاً أن فرنسا كانت ترمي الى تطبيق سياسة «فرق تسد» قصد عزل االعالم البربري واستعماله سياسياً عندما تدعو الضرورة لذلك. بمعنى آخر أن هذا العالم يمكنه مستقبلا أن يلعب دور «الوزن المضاد» لحركة محتملة تقوم بها بورجوازية المدن أو السلطان ضد مصالح الحماية الفرنسية. ومن أبرز عناصر هذه السياسة الفرنسية، سياسة «القواد الكبار». وإصدار ظهير 16 ماي 1930 المعروف «بالظهير البربري» 2.

---

(1) انظر نص المعاهدة عند. — Hassan II. — ''Le Défi'', op. cit.

انظر كذلك : — A. Agnouche. — ''Contribution...'', op. cit., pp. 275 à 285.

(2) انظر مجموعة هذه الآراء عند : — A..Agnouche. — op. cit., pp. 281-286.

المطلب الأول : سياسة «القواد الكبار» :

لقد شعرت فرنسا منذ بداية حربها ضد القبائل المغربية الثائرة (سوف لن تتم عمليات الإخضاع هذه إلا في سنة 1934) بضرورة استعمال القواد الكبار في إخضاع هذه القبائل إلى السلطة المركزية. فالأهمية السياسية لهؤلاء القواد هي أهمية استراتيجية في المقام الأول وذلك لتواجدهم ومراقبتهم لأهم الممرات المؤدية إلى الصحراء(1) كالقايد «الكلاوي» بالنسبة «لتيزين تيشكا»، والقايد «الغونداڤي» بالنسبة لممر «تيزين تاست»، والقايد «المتوكي» بالنسبة «لمتوكة».

ففي الماضي البعيد، لم يكن لهؤلاء القواد، رغم تسلطهم واستبدادهم، أية فعالية سياسية تجاه القبائل الجبلية. فقد كانوا باستمرار عرضة لثورة هذه القبائل، وكذلك عرضة لسطو زملائهم الأكثر جاهاً وقوة. فهذه المكانة الغير الآمنة والغير المستقرة كانت تدفعهم دوماً للتورط في تحالفات غريبة ومتناقضة ؛ إذ كانوا دائمي الاستعداد للتحالف مع الجهة الأكثر قوة سواء كانت هذه الجهة متجسدة في المخزن أو متجسدة في النصارى المحتلين للبلاد(2).

وقد تحالف «ليوطي» معهم منذ سنة 1912، وذلك بأن منحهم سلطات وظروفاً أمنية كانت تنقصهم في الماضي. إذ أصبحوا يكونون الشريحة الوحيدة التي لا تخضع لنظام الإلزامات الإدارية التي فرضتها السلطات الفرنسية على الصعيد المحلي. فأصبحوا بذلك قواداً أقوياء، وفي نفس الوقت أداة طيعة في يد الحماية الفرنسية توظفها في أغراضها السياسية(3).

وتجدر الإشارة إلى أن فرنسا كانت ترمي لتقوية مكانتهم الإجتماعية، وذلك بأن خصصت لأبنائهم مدارس عسكرية، لتجعل منهم ضباط المستقبل المدافعين عن الحضور الفرنسي في المغرب. فالمدرسة العسكرية «الدار البيضا» التي أنشئت سنة 1918 بمكناس لم تكن تدرس غير اللغة الفرنسية، وجغرافية وتاريخ فرنسا وإمبراطوريتها

---

1) أنظر : — C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. p. 222.

2) أنظر : — Robert Montagne. — "Révolution au Maroc", France-Empire, Paris, 1953, p. 363.

3) أنظر : — C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. p. 111.

الاستعمارية، بالإضافة إلى العلوم العسكرية. نفس السياسة هي التي أملت إنشاء «ثانوية أزرو»، والتي سوف تنقلب فيما بعد إلى مركز لترويج الأفكار الإستقلالية ![1]

إرادة تكريس «السيبة» هذه، هي التي أملت كذلك إنشاء ما سمي «بالمدارس الفرنسية — البربرية»، والتي شرعت سنة 1923 في تطبيق برنامج دراسي اقتصر على تدريس اللغة الفرنسية وإقصاء اللغة العربية ودراسة القرآن.

المطلب الثاني : «الظهير البربري» : 16 ماي 1930 :

إن الفكرة القائلة بتواجد عنصرين متضادين في المغرب : «البربري الصالح»، و«العربي الفاسد» قديمة في الفكر الاستعماري الذي استوحاها من قراءته للكتابات الخلدونية. وقد كانت هذه الفكرة وراء السياسة الاستعمارية تجاه العالم البربري التي رفعت منذ البداية شعار «احترام الأعراف البربرية»، ولكن بعيداً عن كل الأخلاقيات المثالية.

فَرَفْضُ «ليوطي» لخلق «بَرْبَرِستان» لم يمنعه من انتهاج سياسة بربرية تعتمد تشجيع الإبقاء على تمييز عادات البربر وتقاليدهم، وتنظيمهم الإجتماعي، ولغتهم، وكرههم للمخزن ودواليبه.

في إطار هذه السياسة، استطاعت السلطات الفرنسية استصدار ظهير 11 شتنبر 1914، والقاضي بأن القبائل ذات الأعراف البربرية لا يمكن أن تدير شؤونها وأن تخضع إلا لقوانينها التقليدية وأعرافها، وذلك تحت مراقبة السلطات العمومية.

وقد رفض المولى يوسف (1912—1927) سنة 1927، أن يتخذ بمقتضى نص رسمي قراراً بعدم تطبيق الشرع الإسلامي على هذا النوع من القبائل. وذلك لأنه أدرك أن قراراً كهذا هو بمثابة خلع لإمارته للمؤمنين التي تجبره أولاً وأخيراً بتطبيق الشرع على رعاياه[2].

وفي 16 ماي 1930، أي على عهد محمد بن يوسف (1927—1961)، استصدرت سلطات الحماية ما سمي بالظهير البربري[3].

1) أنظر :

— Elbaki Hermassi. — "Etat et société au Maghreb", Paris, 1975, p. 113.

2) أنظر :

— Ch. R. Ageron. — "Politiques coloniales au Maghreb", P.U.F., Paris 1973, p. 110.

3) الحاج حسن بوعياد، «الحركة الوطنية والظهير البربري»، دار الطباعة الحديثة، الدار البيضاء، 1979.

وينص الفصل الأول من هذا الظهير على منح «اجماعات» القبائل البربرية كل الاختصاصات الجنائية التي كان يتمتع بها قواد المخزن. أما الفصل الثاني من الظهير فقد أنشأ محاكم خاصة سميت «المحاكم العرفية» والتي اختصت بالشؤون المدنية، والتجارية والعقارية، وكذا ما يتعلق بالأحوال الشخصية والميراث. أما الميدان الجنائي، فقد ألحق بالمحاكم الفرنسية بمقتضى الفصل السادس من الظهير.

هكذا نلاحظ أن الظهير البربري قد كرس العرف (إزرك) وأقصى الشرع الإسلامي. وهذا يتناقض تماما مع مقتضيات الفصل الأول من معاهدة الحماية والذي سبقت الإشارة اليه. كما يعني نهاية أهم سلطات الخليفة — أمير المؤمنين، أي تطبيق الشريعة، وهكذا ولأول مرة، تصبح «السيبة» مؤسسة معترف بها قانونياً.[1].

المبحث الثاني :

سياسة الحماية تجاه العالم الحضري

نكتفي في هذا المبحث بإطلالة على ميداني الحريات العامة بالنسبة للمواطن المغربي، والإصلاحات على مستوى الإدارة المغربية.

المطلب الأول : غياب الحريات العامة :

ليس للحرية وجود في دولة تمتنع من وضع نصوص قانونية جنائية وتدابير اخرى تضمن ممارسة هذه الحرية وترسم لها ميدانها وحدودها. وقد امتنعت السلطات الفرنسية عن وضع هذا النوع من النصوص القانونية بحجة أنها لا تريد قلب المعتقدات السائدة في المغرب المسلم، أو مساس الشرع الإسلامي في الميدان الجنائي.

فالحرية الفردية لم تكن مؤطرة جنائياً[2]، إذ ان المغرب لم يعرف أول قانون جنائي الا في سنة 1953 (ظهير 9 أبريل 1953). فبعض الوطنيين الذين تظاهروا احتجاجاً على إصدار الظهير البربري، كمحمد بن الحسن الوزاني وعبد العزيز بن ادريس والهاشمي الفيلالي. تلقوا «الفلاقة» التقليدية لغياب قانون جنائي.

---

(1) - A. Agnouche. — op. cit., pp. 281 et s.

(2) – Robert Rezette. — "Les partis politiques marocains", Paris, 1955, pp. 29 et s.

ورغم اعتراف ظهير 26 مارس 1914، بحرية التجمعات، إلا أن نظام حالة الطوارىء الذي كان مطبقاً في جميع التراب المغربي قد أفرغه من محتواه التطبيقي. فأمر 14 مارس 1945، والذي عدله الأمر الصادر في 26 أبريل 1947، ينص على أن الإجتماعات العمومية والخاصة، لا يمكن أن تعقد إلا بترخيص مسبق من السلطة العسكرية بعد استشارة السلطة الإدارية المحلية، وذلك مع إمكانية منع حضور المغاربة لهذه التجمعات باستشارة سلطة المراقبة[1].

وقد صدر ظهيران حول حرية التظاهر في الأماكن العمومية. فرداً على تحركات لجنة العمل المغربي، أصدرت الحماية ظهير 29 يونيه 1935 الذي نص على معاقبة التظاهرات التي تمس بالنظام العام وكذا المساس باحترام السلطات. وعقب صعود الجبهة الشعبية الى الحكم في فرنسا، أصدر ظهير 20 يوليوز 1936 الذي منع كل التظاهرات العمومية باستثناء المواكب، والاستعراضات وبعض التظاهرات الاخرى التي أصبحت خاضعة لترخيص مسبق. كما نص هذا الظهير على منع كل تظاهرة ذات طابع سياسي أو مطلبي. غير أن الأمر الصادر في 14 مارس 1945 والذي سبقت الإشارة إليه يفرغ هذه التدابير من كل محتواها التطبيقي.

أما فيما يتعلق بحرية التعبير، فإن ظهير 27 أبريل 1914 وظهير 12 يناير 1918 لم يسمحا بظهور الجرائد العربية الا بترخيص مسبق يمكن رفضه بمرسوم وزاري. أما الجرائد الفرنسية فيمكن اصدارها بعد تصريح للمحكمة. غير أن حالة الطوارىء المفروضة قد أفرغت هذه التدابير من محتواها إذا ما علمنا بأن السلطة العسكرية يمكنها حجز الجرائد وقتما شاءت[2].

ولم يسمح قط بحرية تأسيس الجمعيات. فظهير 24 ماي 1914 لم يعترف الا بالجمعيات المصرح بها. إلا أن الحكومة يمكن أن تعارض هذا التصريح داخل أجل ثلاثة أشهر ابتداءً من وضعه أمامها[3].

وقد أدى تطوير الإدارة إلى إقصاء الاغلبية الساحقة من الشباب المغربي — الآتي من التعليم الأصلي — من الوظيفة العمومية. فحتى الذين تلقنوا تعليماً عصرياً وعالياً لم يجدوا أمامهم سوى المناصب الأقل مستوى من مناصب الفرنسيين. فعلى سبيل المثال،

---

(1) أنظر : — A. Agnouche. — op. cit., pp. 276-280.

(2) أنظر : — A. Rezette. — op. cit. p. 34.

(3) نفس المرع السابق، ص. 31.

نلاحظ أنه في سنة 1945، كان المغاربة يشغلون 26 بالمائة من 20492 منصب إداري، مع العلم أن داخل هذه النسبة لا نجد سوى 771 منصباً لا تنتمي الى المناصب التافهة[1].

نفس الظاهرة نصادفها في ميدان التعليم العصري. فبين سنتي 1912 و1955، لم يحصل على شهادة الباكالوريا من المغاربة سوى 1000 مغربي. مع العلم أن كل هذا الشباب كان ينتمي إلى النخبة المستنيرة المستقرة بالمدن، والعائلات البورجوازية والتجارية الفاسية والرباطية والبيضاوية[2].

المطلب الثاني : الإصلاحات الإدارية للحماية :

ابتداء من سنة 1912، شرعت سلطات الحماية في «إصلاح المخزن»[2] وذلك طبقاً لمقتضيات الفصل الأول من معاهدة فاس. وهكذا فقد أعطى الفرمان الشريفي المؤرخ في 31 أكتوبر 1912 للمخزن الشريفي وجهاً جديداً. فالوزير الأعظم لم يبق مجرد مساعد للسلطان، بل أصبح صاحب سلطة تنظيمية عامة مفوضة له من قبل الخليفة. وإلى جانبه نجد وزيرين آخرين : أحدهما مكلف بالحرب، والآخر مكلف بالمالية. غير أن سلطات وزير الحرب سوف تفوض للجنرال قائد القوات الفرنسية، بينما حذفت وزارة المالية سنة 1914 لتحل محلها المديرية الشريفة المكلفة بالمالية .

إلى جانب هذه البنية المخزنية، أنشأت سلطات الحماية بنية إدارية حديثة وعصرية. ويتعلق الأمر بما سمي بسلطات المراقبة التي تتكون من المندوب المقيم العام. والكاتب العام للحماية، والمندوب العام للإقامة الفرنسية. هذه السلطات يطلق عليها اسم «مصالح الإقامة» وهي مقسمة لثلاث مديريات كبرى وهي : مديرية الشؤون الشريفة المكلفة بالعلاقة مع المخزن، ومديرية الشؤون الأهلية التي كانت تنقسم إلى مديرية الشؤون السياسية ومديرية الداخلية قبل أن توحد سنة 1948 تحت اسم «مديرية الداخلية».

في نفس الوقت، نصادف تنظيماً عصرياً آخر تابعاً لمصالح الإقامة وهي ماسمي «بالمديريات الشريفة الجديدة». فهناك المديرية الشريفة الجديدة المكلفة بالمالية، ومديرية الأشغال العمومية، ومديرية الإنتاج الصناعي والمناجم، فالفلاحة، فالتجارة والغابات، فالتعليم العمومي، فالصحة العمومية، فالشغل، فالبريد والمواصلات.

(1) — E. Hermassi. — op. cit. p. 113.
(2) — E. Hermassi. — op. cit. p. 113.

الباب الثاني :
الملكية والحركة الوطنية ضد الحماية

لقد أحدث إصدار الظهير البربري سنة 1930 موجة من السخط عمت العالم العربي ــ الإسلامي. فقد كان هذا القرار بمثابة حملة صليبية تقوم بها فرنسا ضد المغاربة وضد المسلمين، مما أذكى نار المقاومة السياسية التي ستبدأ في تنظيم نفسها[2]. وفي هذا الإطار، صرح محمد الخامس للشاب علال الفاسي سنة 1934 : «من اليوم فصاعداً لن تداس حقوق الوطن، وسأعمل كل ما في طاقتي على إرجاع ما افتقدناه»[3].

غير أن ما ميز الحركة الوطنية منذ بدايتها سنة 1930 هو التهميش[4]. وذلك نتيجة للاختلاف الثقافي للافراد المكونين لها. ونتيجة لطبيعة الوسط الإجتماعي الذي تتحرك فيه والذي تسوده التقاليد العريقة.

المبحث الأول :
الضعف البنيوي للحركة الوطنية «وموتها البطيء»

يمكن الوقوف على هذا الضعف البنيوي وهذا «الموت البطيء» للحركة الوطنية انطلاقاً من تأسيس «كتلة العمل الوطني» سنة 1934 ومن تشتيتها ابتداءً من سنة 1937.

المطلب الأول : «كتلة العمل الوطني»
ومطالب الشعب المغربي (1934) :

إن الأفكار الإصلاحية التي أتى بها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كانت نقطة الإنطلاق لظهور نوع من الوعي السياسي لدى المغاربة أو بالأحرى لدى النخبة المستنيرة المغربية. فقد ظهرت السلفية ثم بعدها السلفية الجديدة التي كانت تهدف

انظر صدى الظهير البربري في العالم الاسلامي والعربي عند الحاج حسن بوعياد وكتابه المشار اليه آنفا.

علال الفاسي، «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، الرباط، 1980، ص. 158ـــ159.

انظر دراسة هذا التهميش عند : — A. Agnouche. – op. cit., pp. 286 à 317.

إلى خلق مسلم جديد ينتهج منهاج «السلف الصالح» دون التفريط فيما جاء به الغرب من علوم وآداب وتقنيات تفيده في حياته الخاصة والعامة. وقد مثل هذا التيار كل من أبي شعيب الدكالي ومحمد بن العربي العلوي وعلال الفاسي[1].

وقد كان لظهور شعارات العروبة في العالم العربي أثره الكبير والمباشر في بزوغ الحركة الوطنية. وذلك عن طريق التحركات والكتابات السياسية التي كان وراءها الأمير شكيب أرسلان.

فلقاء السلفية والعروبة كان إذاً المولد الأساسي لحركة سياسية ناضلت أول ما ناضلت ضد الهجمة التي هجمتها فرنسا على المغرب بإصدارها للظهير البربري. فكان هذا النضال أول صرخة سياسية في وجه الحماية الفرنسية.

وهكذا، فقد بدأ الشباب المغربي الذي تلقى تعليمه في باريس يبحث عن برنامج وعن تنظيم مناسب لنضاله في الوسط المغربي. فاتخذ له كنموذج للتنظيم أمثلة الحركات الاشتراكية وخاصة مثال الخلايا الشيوعية كما كان يطبقها آنذاك في الجزائر المناضل «مصللي الحاج» في إطار النضال السياسي السري. وهكذا أنشأ الشباب المغاربة سنة 1930 ما سمي «بالزاوية» التي كانت عبارة عن مركز للأبحاث والدراسات النظرية والمذهبية. ثم الى جانبها أنشأوا «الطائفة» على شكل خلايا سرية مهمتها الأساسية اختيار الاتباع واستقطابهم[2]. ويمكن القول أنه بين سنتي 1930 و 1933، كان انتقادهم موجهاً بالأساس ضد السياسة البربرية التي كانت تنهجها سلطات الحماية.

إلى جانب هذا العمل النضالي، لم تغفل هذه النخبة من الشباب العمل الدعائي عبر الصحافة. فقد التف بعضهم حول المناضل الاشتراكي «روبير جان لونكي» في باريس، وأصدروا مجلة «المغرب» (Maghreb) بين سنتي 1932 و 1935. غير أن المرحوم محمد بن الحسن الوزاني الذي كان يرى على أن هذه المجلة بقيت بعيدة عن المشاكل الحقيقية التي يعيشها المغاربة، أبى إلا أن ينشىء جريدة خاصة بالمغاربة. وبالفعل، فقد أصبح في غشت 1933 مديراً ورئيساً لتحرير جريدة «عمل الشعب» (l'Action du peuple). وقد لعبت هذه الجريدة دوراً مزدوجاً : فمن جهة رسمت للحركة الوطنية المغربية برنامجاً مطلبياً تعدى مجرد انتقاد السياسة البربرية؛ ومن جهة ثانية أصبحت لجنة تحرير هذه

---

1) حول السلفية والعروبة والوطنية المغربية، أنظر : A. Agnouche. — op. cit., pp. 286 à 290.

2) أنظر : — C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. pp. 170 et s.

الجريدة تكون ديواناً سياسياً لحزب مغربي يولد لأول مرة وهو ما سمي «بكتلة العمل الوطني»[1].

إن الاتفاق الرمزي الذي حصل بين محمد الخامس وعلال الفاسي سنة 1934 حول ضرورة عدم التفريط في حقوق الوطن، شجع أعضاء «الكتلة العاملة الوطنية» على تحضير ملف مطلبي أطلق عليه اسم «مطالب الشعب المغربي» رف إلى السلطات الفرنسية في فاتح دجنبر 1934[2].

وقد قسم هذا الملف المطلبي الى قسمين :[3] مقدمة مطولة ثم مجموعة من المطالب. فالمقدمة، بعد التأكيد على الفصل النظري والقانوني بين مفهوم الحماية والإدارة المباشرة، تتطرق الى التذكير بالدور الاصلاحي الذي لعبه سلاطين المغرب وخاصة منهم الحسن الأول. وكذلك بالمناورات التي قامت بها الدول الاستعمارية لتجبر المولى عبد الحفيظ على قبول معاهدة الحماية. هذه المعاهدة التي لم تحترمها فرنسا نفسها، وذلك بخنقها لسيادة السلطان المغربي، وخنقها لحقوق المغاربة. هذا الخنق الذي يتجلى بصورة واضحة في عدم المساواة العرقية أمام المرافق العمومية.

بالإضافة إلى هذه المقدمة، قسمت المطالب إلى أربعة عشر باباً وهي : التنظيم الإداري، الحريات العامة والشخصية. الجنسية والأحوال الشخصية، الإصلاحات القضائية، الإصلاحات الاجتماعية، الأحباس، الصحة العمومية والضمان الاجتماعي، حق العمل، الإصلاحات الاقتصادية والمالية، الإصلاح الفلاحي، إصلاح النظام العقاري، إصلاح الضريبة والترتيب، منع الحملات التبشيرية المسيحية، اللغة العربية كلغة رسمية.

وعبر قراءة متأنية لهذه المطالب، يمكننا أن نستنتج تواجد ست نقط أساسية طغت على تفكير أعضاء الكتلة وهي :

ــ إنهاء سياسة «القواد الكبار».

ــ توحيد النظام القضائي وخلق قانون مغربي انطلاقاً من الشريعة الإسلامية والممارسات السلطانية عن طريق الظهائر.

---

1) أنظر : — R. Rezette. — op. vit. p. 75.

2) «مطالب الشعب المغربي» (1353 هـ/1934) المطبعة الملكية، الرباط، 1979.

3) أنظر دراسة لمطالب الشعب المغربي لسنة 1934 عند :

— A. Agnouche. — op. cit., pp. 290-296.

ـ خلق قواعد قانونية فيما يتعلق بالجنسية المغربية ومنع ممارسة التجنس.

ـ إنشاء مجلس وطني منتخب.

ـ إنشاء بلديات منتخبة تقتصر على المغاربة من مسلمين ويهود. أي لا حَقَّ للفرنسيين فيها.

ـ مشاركة المغاربة في كل شعب الإدارة المغربية وعلى كل مستوياتها.

ـ منح الحريات العامة وإلغاء العقوبات العتيقة (الضرب بالسياط التعذيب الجسماني بكل أنواعه).

لكن رفض سلطات الحماية لهذه المطالب سوف يدفع الكتلة الى نهج سياسة التجمعات الشعبية والمؤتمرات. الشيء الذي جعل المغاربة ينظرون إليها كممثلة شرعية للسلطان المغلوب على أمره، وفي نفس الوقت كممثلة شرعية للأمة المغربية قاطبة. وقد كان لاعتقال زعماء الحركة في نونبر 1936 رداً شعبياً عنيفاً تجلى في المظاهرات التي اندلعت في فاس وسلا والدار البيضاء ووجدة وتازة. غير أن المقيم العام «نوغيس» بافتتاحه لسياسة الهدنة مع الكتلة وبسماحه للصحافة الوطنية بالظهور، سوف يدفع الكتلة العاملة الوطنية الى الإنشقاق على نفسها.

المطلب الثاني : انشقاق الكتلة :

إن التسامح الذي أظهرته سلطات الحماية في بداية سنة 1937، هو الذي سيظهر عدم قوة الكتلة العاملة الوطنية. فقد ظهرت بالفعل كتلتان سياسيتان، الأولى التفت حول علال الفاسي وجريدته «العمل الشعبي» الناطقة باسم حزب جديد هو «حزب العمل المغربي»، بالإضافة إلى جريدة أخرى تصدر باللغة العربية تحت إسم «الأطلس». أما الكتلة الثانية فقد التفت حول محمد بن الحسن الوزاني وجريدتين : «عمل الشعب» (بالفرنسية) و«الدفاع» (بالعربية) الناطقتين باسم حوب آخر هو «الحزب الشعبي»[1].

وفي 18 مارس 1937، أصدرت سلطات الحماية قراراً وزارياً بخظر «حزب العمل المغربي» بحجة أن القسم الذي أداه أعضاء هذه المنظمة يمس بسلطة جلالة السلطان ويتناقض مع قواعد الشريعة الإسلامية[2]. غير أن هذا الحظر لم يمس الصحافة الوطنية،

---

(1) – R. Rezette. – op. cit. p. 103.

(2) – C.A. Julien. – ''Le Maroc...''. op. cit. p. 185.

الشيء الذي دفع علال الفاسي أن يغتنمها فرصة ويصدر جريدتيه «العمل الشعبي» و«الأطلس» باسم حزب جديد هو «الحزب الوطني لتحقيق المطالب» عوض إسم «حزب العمل المغربي».

غير أن سقوط حكومة «الجبعة الشعبية» في فرنسا سنة 1937، سوف يعطي للمقيم العام «نوكيس» فرصة إلغاء الهدنة التي بدأها في 1936. فعقب المظاهرات التي شنها المكناسيون على قرار السلطات الفرنسية بتحويل مياه المدينة للمعمرين، بادر «نوكيس» إلى اعتقال الزعماء الوطنيين : فنفي علال الفاسي إلى الكابون بينما فرضت الإقامة الإجبارية في جنوب المغرب على محمد بن الحسن الوزاني.

المبحث الثاني :
الملكية كرمز للوحدة السياسية للمغاربة

ابتداء من سنة 1940، سوف تظهر الملكية من جديد على الساحة السياسية، بل وستصبح الفاعل الأساسي في حقل الصراع من أجل استقلال المغرب. وذلك لعدة أسباب يمكننا إجمالها في ثلاث نقط : رأسمالها الرمزي الذي كانت تتمتع به، ثم نضالها السياسي الفعلي ضد سلطات الحماية.

المطلب الأول : الملكية ورأسمالها الرمزي[1].

إن معاهدة الحماية التي حافظت في فصلها الأول على مؤسسة الملكية وكل ما يتمحور حولها من تقاليد سياسية ورمزية، سوف تؤثر كثيراً على التاريخ السياسي للمغرب ما قبل وما بعد الاستقلال.

فالحركة الوطنية لم تغفل هذا الواقع السياسي. بل ونجدها، منذ انطلاقها، تلعب ورقة الملكية حتى تكسب عملها الشرعية اللازمة تجاه الجماهير المغربية. وقد ترجم المرحوم علال الفاسي هذه الظاهرة في كتابه «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» حيث كتب ما يلي : «لم يعرف المغرب مدة أربعة عشر قرناً شكلا للحكم غير الملكية. فالعرش بقي رمز وحدته ودليل ماضيه، والذي سيكون في المستقبل عامل التوازن الإجتماعي فيه...»[2].

1) أنظر : — A. Agnouche. — op. cit., pp. 296 et s.

2) علال الفاسي.. «الحركات...»، نفس المرجع، ص. 199.

و«رمزية الوحدة» هذه قد ترجمت ماضياً وتترجم حالياً عبر مؤسسة البيعة التي حافظت عليها سلطات الحماية مما حافظت عليه من المؤسسات التراثية. بل وقد استعملتها بانتظام قصد إضفاء الشرعية اللازمة على وجودها وعلى القرارات السياسية التي كانت تتخذها باسم السلطان. أمير المؤمنين.

فالصلاة بقيت تقام باسم أمير المؤمنين في جميع مساجد المغرب، بل وابتداء من سنة 1931 أضيف الى اسمه، اسم ولي عهده «مولاي الحسن». كما أن حقوق السكة التقليدية بقيت عالقة باسم السلطان محمد بن يوسف.

وقد أبى هذا السلطان إلا أن يترجم واقعياً إمارته للمؤمنين سنة 1947 (11 أبريل) عند زيارته لمدينة طنجة، وذلك بأن أم صلاة المسلمين بنفسه في المسجد الأعظم للمدينة. نفس الإرادة هذه هي التي دفعته قبل هذا التاريخ، أي في سنة 1933، أن يصدر قراراً بمنع نشاطات بعض الزوايا الطرقية،(1) وذلك سيراً على عادة السلاطين العلويين ورفضهم للمنافسة السياسية التي تتطلع إليها الزوايا.

المطلب الثاني : نضال الملكية ضد الحماية :

تميز نضال محمد بن يوسف ضد الحماية بثلاث مبادرات معبرة تاريخياً وهي : المطالبة بالاستقلال، زيارة مدينة طنجة ووقعها السياسي، ثم رفضه لوضع خاتمه (أو إمضاء) على الظهائر التي تقر بالسيادة المزدوجة.

الفقرة الأولى : المطالبة بالاستقلال :

لقد مكنت الحرب العالمية الثانية محمد بن يوسف من إظهار شخصيته السياسية. ففي سنة 1940 (على عهد حكومة «فيشي») : رفض رفضاً قاطعاً تطبيق القوانين الاستثنائية على اليهود المغاربة والتي أصدرتها حكومة «رافاييل أليبير» ضد اليهود الفرنسيين. وقد كتب في هذا الصدد الملك الحسن الثاني في كتابه «التحدي» أن الفرنسيين نسوا أن : «اليهود في المغرب كانوا دائماً تحت الحماية الشخصية للعاهل المغربي، وذلك منذ قرون من الزمن»(2). كما أن محمد بن يوسف رفض قرار الجنرال «نوكيس» القاضي بتغيير العاصمة الإدارية (الرباط) إبا نزول الجيوش الأمريكية على الشواطىء المغربية. وفي يونيه

---

1) أنظر : — Hassan II. — "Le Défi", op. cit.

2) نفس المرجع السابق، ص. 30.

1943 أظهر السلطان من جديد إرادته في الإستقلال عن الحماية وذلك بلقائه للرئيس الاميريكي «روزفيلت» في أنفا دون المرور بالإقامة العامة(1).

وبتشجيع من الملك، قام أحمد بلافريج بتغيير اسم «الحزب الوطني» بأن أعطاه اسم «حزب الاستقلال»، وذلك طبقاً للمقولة الملكية : «السير إلى الإصلاحات عبر الاستقلال» عوض الاعتقاد الذي كان سائداً قبل هذا التاريخ (أي 10 دجنبر 1943) والذي يتلخص في مقولة : السير إلى الاستقلال عبر الإصلاحات». (راجع في هذا الصدد كتاب «التحدي» للملك الحسن الثاني، الصفحة 35 وما يليها)(2). بعد هذا ببضعة أيام، قدم للسلطان «ميثاق» حزب الاستقلال. فصادق على كل ما جاء فيه، وطلب من موقعيه أن يرفعوه في نفس الوقت، أي في 11 يناير 1944، لكل من السلطات الفرنسية والأميريكية والإنجليزية، وحتى السوفياتية عن طريق سفيرها في الجزائر. هذا الميثاق هو ما عرف في التاريخ المغربي بميثاق 11 يناير 1944 الذي طالب فيه المغاربة صراحة باستقلال البلاد وإنهاء نظام الحماية. وقد جاء في هذا النص ـــ بعد مجموعة من الحيثيات ـــ ما يلي :

«أولاً : يطالب (حزب الاستقلال) باستقلال المغرب ووحدة ترابه تحت ظل صاحب الجلالة ملك البلاد المفدى سيدنا محمد بن مولانا يوسف نصره الله وأيده.

ثانيا : أن يلتمس من جلالته السعي لدى الدول التي يهمها الأمر للاعتراف بهذا الاستقلال وضمانه.

ـــ ثالثا : أن يطلب انضمام المغرب للدول الموافقة على الميثاق الأطلسي والمشاركة في مؤتمر الصلح.

ـــ رابعاً : أن يلتمس من جلالته أن يشمل برعايته حركة الإصلاح الذي يتوقف عليها المغرب»(3).

وقد أكد البلاغ الصحفي الذي أذيع على العموم، على إعادة بناء البلاد طبقاً للتقاليد العريقة الوطنية المبنية على التشبث بالإسلام واللغة العربية والوفاء للعرش العلوي. كما أكد البلاغ على ضرورة تنظيم السيادة المغربية في إطار ملكية دستورية وديموقراطية، تضمن الحريات الخاصة والعامة، وخاصة حرية الاعتقاد الديني(4).

(1) أنظر : — R. Rezette. — op. cit. p. 137.

(2) أنظر : — Hassan II. — op. cit. p. 35.

(3) علال الفاسي، «الحركات ...»، نفس المرجع، ص. 196.

(4) أنظر : — R. Rezette. — op. cit. p. 142.

— C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. p. 190.

غير أن رد سلطات الحماية جاء عنيفاً جداً. فقد ألقي القبض على بلافريج واليازيدي ومجموعة أخرى من الوطنيين بتهمة التورط مع العدو النازي. وقد احدثت هذه الاعتقالات موجة من الانتفاضات الدامية في كل من الرباط وسلا والدار البيضاء ومراكش.

وجاءت سنة 1946، وجاءت معها إصلاحات «إريك لابون». هذه الإصلاحات التي رفضها الوطنيون بحجة أنها ناقصة، ورفضتها الجالية الفرنسية على أساس أنها لصالح المغاربة. أما الملك، فاقتناعه بشرعية حقوقه وموالاة الشعب له جعله يرفض كل القرارات الاصلاحية الصادرة عن سلطات الحماية والتي من شأنها المس بسيادته، وذلك برفض توقيعه على الظهائر التي تتخذ بمقتضاها هذه القرارات.

وقد شجعته هذه الوضعية الجديدة على السفر الى مدينة طنجة وإعطاء زيارته هذ صدى سياسياً زعزع كيان التواجد الفرنسي في المغرب[1].

الفقرة الثانية : الرمزية السياسية لزيارة طنجة : 10 ابريل 1947[2] :

لقد أراد محمد الخامس التأكيد على وحدة المملكة وشمولية سيادته السياسية على كل التراب الوطني. لذلك عقد العزم على زيارة مدينة طنجة التي لم يزرها سلطان مغربي منذ سنة 1899. فاختراقه للمنطقة الخليفية التي كانت تحت الحماية الاسبانية، وقبوله لهدايا رعاياه في الشمال من مسلمين ويهود، واستقباله للهيئة الدبلوماسية في طنجة دون المرور بالإقامة العامة، كل هذا اظهر للجميع أن الحماية أصبحت مؤسسة متجاوزة. هذا بالإضافة إلى الخطاب الذي ألقاه في طنجة والذي أبان للعالم مدى اتفاق المغاربة وإجماعهم على رفض مؤسسة الحماية كشكل من أشكال الاستعمار.

الفقرة الثالثة : إضراب الملك على توقيع الظهائر ومؤامرة الإقامة العامة : [3]

إن الدستور الفرنسي لسنة 1946، نص على ما أسماه بـ«الاتحاد الفرنسي» فاتحاً بذلك الباب لإدماج المستعمرات والدول المحمية في هذا الاتحاد. وقد جاءت كل الاصلاحات التي لوحت بها سلطات الحماية مطابقة لهذا الهدف الاستعماري. لذلك نجد أن محمد الخامس أصبح كثير الحذر من كل إصلاح تقوم به الإقامة العامة وتعرضه

(1) أنظر : — A. Agnouche. — op. cit., p. 300 et s.

(2) نفسه : — A. Agnouche. — op. cit., p. 303.

(3) أنظر نفس المرجع السابق، ص. 305.

عليه قصد توقيعه. وفي هذا الإطار ياتي رفضه لتوقيع عدة ظهائر تهدف لخلق نوع من السيادة المشتركة (بين فرنسا والملك) على المغرب.

وقد تصدى الجنرال جوان بعنف لهذا الرفض الذي من شأنه شل كل إنتاج قانوني بالمغرب. وأبى إلا أن يكسر شوكة هذا الثنائي المتحالف : السلطان والوطنيين. ولم يتورع في تخيير الملك بين قبوله توقيع الظهائر المعروضة عليه وطرد الوطنيين من حوله أو نزوله عن عرش المغرب.

وقد استعمل في تهديده هذا العالم البربري وقواده الكبار. هؤلاء القواد بزعامة القايد الكلاوي تحالفوا مع بعض شيوخ الزوايا كعبد الحي الكتاني للتصدي إلى تحالف الملك مع الوطنيين الذين نعتوا بالشيوعية والإلحاد(1). وفعلا، فقد أعطاهم الجنرال «جوان» أمر التحرك يوم 23 فبراير 1951 نحو القصر الملكي وعلى رأس عشرة آلاف فارس، وصل الباشا الكلاوي ومن معه من القواد إلى أسوار مدينة الرباط «طالبين من المقيم العام خلع السلطان سيدي محمد بن يوسف». بينما انبرى المولى إدريس، أخو السلطان، وابن عمه المولى عرفة، في استعداد كامل لخلافة السلطان المحتمل خلعه(2).

لكن أمام هذا الضغط المادي والمعنوي، اضطر محمد الخامس للرضوخ الى الامر الواقع، وقبول شروط الإقامة العامة. الشيء الذي جعل هذه الأخيرة تتراجع عن تنفيذ مؤامرتها. غير أن هذا الحدث لم يفل من عزيمة الملك على السير قدماً في معارضة سياسة الحماية في المغرب، مما سيدفع خليفة الجنرال «جوان»، الجنرال «كيوم» الى اعادة نفس السيناريو سنة 1953، وذلك للحد من التصريحات العلنية للملك ومن نشاطاته الدبلوماسية في اتجاه المسؤولين الحكوميين في فرنسا ذاتها(3).

واجتمع من جديد القواد الكبار، ووقعوا عريضة رفعوها للإقامة يطلبون فيها خلع محمد الخامس وتوعويضه بسلطان آخر يرفض التبعية لحزب الاستقلال ويصادق على الظهائر الرامية لخلق السيادة المشتركة. وفعلا اجتمع هؤلاء القواد وبعض شيوخ الزوايا ونادوا بمولاي محمد بن عرفة سلطاناً على المغرب، واستدعي نفر من العلماء قصد إضفاء الشرعية على هذا التعيين وتحرير نص البيعة(4).

---

(1) أنظر : — C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. p. 230.

(2) أنظر : — C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. p. 238.

(3) قسم الزهيري، «محمد الخامس، الملك البطل»، مطبعة أكدال، الرباط 1984، ص. 87.

(4) نفس المرجع السابق، ص. 129.

وفي نفس الوقت، أي يوم 20 غشت 1953، هرع الجنرال «كيوم» للقصر الملكي طالباً من محمد الخامس التنازل عن العرش. وأمام رفضه، أمر باعتقاله وبنفيه وعائلته إلى «كورسيكا» ومنها إلى «مدغشقر»(1).

كـان ذلـك يـوم عيـد الاضحى، الشيء الذي جعل المغاربة ينظرون الى هذا العمل كمس بشعورهم الديني وبمؤسساتهم التقليدية. فكانت النتيجة مزدوجة : جعل «المسألة المغربية» مسألة ملك خلع قهراً وضد إرادة شعبه، ثم ظهور المقاومة المسلحة أو عمليات الفداء من أجل إرجاع الملك المنفي إلى عرشه. الشيء الذي أجبر الحكومة الفرنسية على التفاوض مع الذي نفته بالأمس(2).

وقد نتج عن هذه المفاوضات استقلال المغرب. وفي 7 دجنبر 1955 أنشئت أول حكومة مغربية مستقلة برئاسة أحد الأوفياء للقصر والغير المتحزبين وهو «سي البكاي»(3).

الباب الثالث :

الاستقلال ومحاولة بناء «الدولة ـــ الأمة»

خرجت الملكية من فترة الحماية قوية بفضل شرعية سياسية مزدوجة : شرعية تاريخية ـــ دينية ظهر مفعولها في صراع الملك مع سلطات الحماية؛ وشرعية نضالية اكتسبها الملك من رفضه الخضوع للمحتل ونضاله ضده.

وفي مقابل قوة الملكية هذه، خرجت الحركة الوطنية منهكة نتيجة التشتيت الذي أصابها وعدم تكتل كل قواها السياسية في إطار تنظيم موحد. فبالإضافة إلى انشقاق 1937، والتمايز الثقافي والمذهبي بين زعمائها، وعدم التعامل العضوي مع الحزب الشيوعي المغربي (أسس سنة 1943 بزعامة السيد علي يعتة، ومنـع من مزاولة نشاطه سنة 1959، ودخل الى السرية ثم اتخذ اسم حزب التحرير الاشتراكي، قبل أن يعمل في المشروعية ابتداءً من سنة 1974 تحت اسم «حزب التقدم والاشتراكية» ستطرأ على الحركة

(1) أنظر : — Hassan II. — op. cit. pp. 54-55.

(2) حول هذه الافكار انظر : — C.A. Julien. — "Le Maroc...", op. cit. p. 335.
— Hassan II. — op. cit. p. 64.

(3) أنظر : — A. Agnouche. — "Contribution...", op. cit., p. 315.

انقسامات إضافية ابتداء من سنوات 1958ـــ1959. فقد انبرى إلى الساحة شباب ينتمي الى الطبقات المتوسطة والفقيرة، وأعلنوا انفصالهم عن حزب الاستقلال، مؤسسين بذلك «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية»، ومن بين هؤلاء الشباب نذكر المهدي بن بركة، والاستاذ مولاي عبد الله ابراهيم، والاستاذ عبد الرحيم بوعبيد. «الاتحاد الوطني» الذي سوف يترأس من سنة 1959 الى 1960 أول حكومة تقدمية عرفها المغرب المستقل، قبل أن يعلن رفضه ابتداءً من سنة 1962 لكل تعامل مع السلطة ما لم تنتخب جمعية تأسيسية تقوم بخلق دستور حقيقي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الرفض القاطع سوف يدفع الحزب إلى الانشقاق على نفسه في يوليوز سنة 1972، ليخرج منه «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية» بزعامة عبد الرحيم بوعبيد، ليبقى «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» خاضعاً لزعامة رئيس حكومة 1959 الأستاذ عبد الله إبراهيم.

ويمكن القول بأن فترة 1955ـــ1962، كانت فترة البحث عن شكل ومحتوى السلطة التأسيسية التي من شأنها رسم شكل الدولة السياسي وفلسفتها السياسية. وبعد أن ضمنت الملكية احتكار هذه السلطة التأسيسية، سوف تشرع ابتداء من سنة 1962 في تسطير القواعد الدستورية الأساسية للمملكة، هذه القواعد التي سوف يطغى عليها نوع من الرجوع إلى التراث السياسي الاسلامي، التاريخي منه والنظري ـــ الفقهي، والذي سوف يعطي للملكية مكانة متميزة بين المؤسسات الدستورية الاخرى. فكيف ياترى استطاعت الملكية احتكار السلطة التأسيسية؟ وما هي المكانة الدستورية التي أحرزت عليها بين المؤسسات الدستورية الاخرى؟ وكيف يمكننا تصنيف القانون المعمول به في إطار العلاقة بين الحاكم والمحكوم في المغرب الحالي؟[1].

المبحث الأول :

إشكالية السلطة التأسيسية في المغرب المستقل

يرى الباحث الفرنسي «ريمي لوفو» في كتابه «الفلاح المغربي حامي العرش» أن الملكية تعلمت في مدرسة الحماية. ذلك لانها كانت واعية كل الوعي أن من يملك البادية والجبال البربرية يستطيع أن يملك المغرب كله. فما كان لها، والحالة هذه، إلا أن تنهج نفس السياسة التي نهجتها سلطات الحماية من قبل تجاه العالم القروي. فكان أن جعلت

1) أنظر معالجة هذه الاسئلة عند :

– A. Agnouche. – ''Contribution...'', op. cit., pp. 350 à 381.

من الجيش قوتها المادية، ومن وزارة الداخلية قوتها السياسية والادارية. هاتان المؤسستان كان لهما الدور البالغ في كسب العالم القروي لصالح الملكية وسياستها(1).

فقد عملت الملكية، عبر العديد من التدابير القانونية والسياسية، على ضرب القوة السياسية للقواد الكبار والأعيان القرويين حتى لا تتورط معهم في خياناتهم السابقة. غير أنها أحجمت عن ضرب قوتهم الاقتصادية حتى يتسنى لها إدماجهم من جديد في اللعبة السياسية. فعبر التنظيم الاداري المحلي الجديد (1958)، وعبر قاعدة الاقتراع الاسمي دون الاقتراع بواسطة اللوائح، استطاعت الملكية أن تدمج من جديد النخبة القروية في الهيكلة الادارية الاجتماعية الجديدة عبر المجالس القروية المحلية. وكان من نتائج هذه السياسة كسب الملكية لقاعدة اجتماعية قروية مكنتها من صد الهجمات السياسية التي كانت تقوم بها النخبة الوطنية وخاصة الشريحة التقدمية منها. هذه القاعدة الاجتماعية القروية العريضة سوف تكون وراء نجاح كل الدساتير المغربية حين عرضها على الاستفتاء الشعبي. أي وراء الاختيار السياسي لمغرب ما بعد الحماية.

خلال هذه الحقبة إذاً (1955ــ1960)، أي حقبة العمل على كسب القاعدة الاجتماعية القروية، نلاحظ أن الملكية توخت جانباً كبيراً من الحذر عبر خطابها حول مسألة السلطة التأسيسية وعبر مبادراتها الدستورية. هذا الحذر سوف يتجاوز ابتداءً من 1961 من طرف الملك الحسن الثاني الذي يتسم بطابع «الحزم والتحدي» كما جاء لسان أحد الباحثين(2).

المطلب الأول : الأفكار الدستورية لمحمد الخامس :(3)

في 18 نونبر 1955، بمناسبة عيد العرش وبعد يومين فقط من رجوع محمد الخامس من المنفى، أعرب هذا الأخير عن نيته في خلق «ملكية دستورية» قائلا : «إن هدفنا الاول هو تأسيس حكومة مغربية مسؤولة وذات تمثيلية»، هذه الحكومة التي سوف تكون مهمتها : «خلق مؤسسات منبثقة عن انتخابات حرة ترتكز على مبدإ فصل السلط وفي إطار ملكية دستورية تعترف للمغاربة على مختلف دياناتهم بحقوق المواطن وممارسة الحريات العامة والنقابية»(4).

(1) – Rémy Levau. — "Le fellah marocain, défenseur du Trône", Paris, 1976, pp. 8 et 9

(2) - C. Palazzoli. — "La mort lente du nationalisme marocain", Annuaire de l'Afrique du Nord, C.R.E.S.M. 1972, pp. 233-234.

(3) - J. Robert. — "Le problème constitutionnel au Maroc", R.E.P. 1961, p. 966.

(4) - A. Agnouche. — op. cit., p. 353.

غير أن محمد الخامس أبى إلا أن يُذَكِّر في 15 ماي 1956 بمناسبة أول استعراض للقوات المسلحة الملكية، في تصريح للصحافة بأن : «الملك هو ضامن السيادة المغربية والقيِّم عليها، وأن في نيته : «خلق ملكية دستورية ترتكز على مبدإ فصل السلط»[1]

وفي 18 نونبر 1956، تطرق العاهل ولأول مرة لمسألة السلطة التأسيسية، والتي حسب رأيه، سوف يمارسها «مجلس تأسيسي» يجتمع لهذا الغرض، ونلاحظ أن الملك استعمل لفظة «اجتماع» المجلس التأسيسي، وليس انتخابه، الشيء الذي يترك الباب مفتوحاً لكل الحلول والتأويلات[2]

وبتاريخ 8 ماي 1958، نشر بالجريدة الرسمية[3] تصريح بمثابة برنامج، حاول من خلاله الملك رسم الخطوط العريضة للنظام السياسي الذي عقد العزم على خلقه. وقد جاء في هذا التصريح ما يلي : «تتشخص السيادة الوطنية في شخص الملك، فهو ضامنها وحارسها الأمين». و«سنقوم بإنشاء ملكية دستورية تتطابق مع المصلحة العليا للبلاد وتتماشى مع طبيعته الخاصة. نظام يمكن من خلق ديموقراطية حقيقية مستوحاة من روح الاسلام ومن تطور بلادنا. ومترجمة لارادتنا في إشراك شعبنا تدريجياً في تدبير ومراقبة أمور الدولة». كما أن هذه الوثيقة الرسمية حذرت من مغبة نقل الإواليات الديموقراطية الغربية بطريقة عمياء الى المغرب.

وقد أكد الملك على هذا التحذير في خطابه بمناسبة عيد العرش يوم 18 نونبر 1958 حيث قال : «إن إنشاء مؤسسات قوية وصالحة لا يمكن أن يتم الا بعدم التسرع وتجنب العشوائية. إن الخطر لايكمن في غياب المؤسسات التمثيلية بقدر ما يكمن في إنشاء نظام برلماني شكلي يكون عاملاً على خلق الفوضى والتخريب، في حين ان الديموقراطية الحقيقية تكون عاملاً على الهدوء والبناء»[4].

وفي 23 ماي 1960، ألقى محمد الخامس خطاباً اعلن فيه عن قراره القاضي بممارسته الشخصية لرئاسة الحكومة بعد إقالة حكومة مولاي عبد الله ابراهيم. وفوض رئاسة الحكومة لولي عهده الأمير مولاي الحسن. وقد أكد في هذه المناسبة ما يلي : «قبل نهاية سنة 1962، سنكون قد وفينا بوعدنا وبمساعدة شعبنا سوف نقوم بتأسيس دستور يعرف وينظم السلطات الدستورية، ويعطي للجميع حق المشاركة بواسطة ممثليهم في تدبير

(1) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.
(2) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.
(3) الجريدة الرسمية، 1958، ص. 805.
(4) الجريدة الرسمية، 1958، ص. 1965.

شؤون البلاد ومراقبة اعمال الحكومة التي سوف تنشأ طبقاً لمقتضيات هذا الدستور»[1]. ونستنتج نحن من هذا التصريح أن الشعب سوف «يساعد» في إنشاء هذا الدستور، هذا الإنشاء الذي يبدو على أنه سوف يكون من اختصاص الملك.

ويحق لنا أن نتساءل كيف كان موقف زعماء النخبة الوطنية من هذه التصريحات التي تتعلق بمسألة مصيرية بالنسبة للشكل السياسي للبلاد ؟

لقد صرح كل من الأستاذ عبد الهادي بوطالب عن «حزب الشورى والاستقلال» (وهو «الحزب الشعبي» القديم الذي أنشأه محمد بن الحسن الوزاني سنة 1937)، والسيد المحجوبي أحرضان عن «الحركة الشعبية» (وهو حزب أنشأه أحرضان والدكتور الخطيب سنة 1958 ليقاوموا به تسرب حزب الاستقلال الى البوادي البربرية بالأطلس المتوسط، هذا الحزب الذي كانا ينعتانه بـ«حزب الفاسيين»)، لقد صرح هذان الزعيمان للصحافة بأنهما من أنصار الحل الديموقراطي، أي أن المجلس التأسيسي الذي تحدث عنه الملك، يجب أن يكون منتخباً من طرف الشعب وذا سيادة كاملة[2].

أما عبد الخالق الطريس عن حزب الاستقلال فقد اكتفى بالإشارة إلى أن هناك طريقتين لخلق دستور، إما الحل النخبوي اللا انتخابي، وإما الحل الشعبي الانتخابي[3].

وكرد على هذه التصريحات، أصدر محمد الخامس ظهير 3 نونبر 1960 المتعلق بإنشاء «المجلس الدستوري»[4].

وقد كانت المهمة الأساسية لهذا المجلس هي : «وضع مؤسسات ديموقراطية في إطار ملكية دستورية، وذلك باحترام الاسلام والطابع الذي يتميز به المغرب». ويتكون هذا المجلس من 78 عضواً معينين من طرف الملك، يتكلفون بانتخاب رئيس لهم ونائبين له، وذلك بواسطة الاقتراع السري. كما يقوم المجلس بوضع نظام داخلي يوافق عليه الملك بظهير ملكي، وينص على خلق لجان خاصة. أما الدستور الذي سوف ينبثق عن هذا المجلس، فيقدم للملك قصد الموافقة، وللملك الحق في عرض المشروع على الشعب من أجل الإستفتاء.

---

(1) جريدة «الاستقلال»، 4 يونيه 1960، ص. 2.

(2) أنظر : — J. Robert. — op. cit. p. 975.

(3) جريدة الاستقلال، 4 فبراير 1961.

(4) الجريدة الرسمية، 4 نونبر 1960، ص. 1898.

في 18 يناير 1961، استقبل العاهل اعضاء مكتب هذا المجلس التأسيسي، فانتهز الفرصة ليذكرهم بأن : «الدستور يطبق عادة على جميع أبناء الوطن. ولذلك يجب ألا يوضع لجماعة ضد جماعة أخرى. كما يجب أن يكون صالحاً لهذا الجيل، وللأجيال القادمة كذلك»(1).

غير أن هذه التحذيرات كانت بدون جدوى. ذلك لأن المجلس كان يعرف في ذلك التاريخ، انقسامات كبيرة. فالاتحاد الوطني للقوات الشعبية أفرط في الثقة بنفسه وبقوته. ودخل في صراع مكشوف ضد الملكية. بل ورفض رفضاً قاطعاً المشاركة في هذا المجلس الدستوري الذي — هو حسب رأي المهدي بن بركة — من صنع نظام «ثيوقراطي وفيودالي يبحث عن بعث البنيات الوسيطية للمجتمع المغربي القديم، وذلك للحفاظ على الامتيازات القديمة»(2).

أما «الحركة الشعبية» التي شاركت في المجلس بسبعة أعضاء، و«حزب الشورى والاستقلال» الذي شارك بخمسة ممثلين، فقد أعلنا انسحابهما نتيجة لهيمنة «حزب الاستقلال» على مستوى رئاسة المجلس (علال الفاسي) ومكتبه. وذلك لأن علال الفاسي كان من أنصار الحل الملكي للعملية الدستورية.

غير أن وفاة محمد الخامس في 16 فبراير 1961 سوف تكون إعلاناً على موت المجلس الدستوري وتمثيليته الغير المتفق عليها. فالحسن الثاني أبى إلا أن يحل مسألة السلطة التأسيسية بنفسه.

المطلب الثاني :

حلول الحسن الثاني لمسألة السلطة التأسيسية : (3)

من خلال ما سبق، يتبين لنا أنه بين سنتي 1956 و 1962، استطاعت الملكية المغربية تحريك كل القوى، وبذلت كل الجهود لمحاربة ما سمته أحزاب المعارضة بـ«الحل الشعبي» للمسألة الدستورية، اي عن طريق «مجلس تأسيسي» منتخب بواسطة الاقتراع العام وذي سيادة كاملة. فقد كانت الملكية واعية كل الوعي أن هذا الحل من شأنه ان يعطي لمجرى الأحداث منحنى آخر يجر عليها الوبال كما وقع للملكية التونسية على يد الوطنيين بقيادة الحبيب بورقيبة.

(1) أنظر : — « L'Echo du Maroc », 19 janvier 1961.

(2) أنظر : — Journal « Le Monde », 28 mai 1960.

(3) أنظر هذه المسألة عند : — A. Agnouche. — op. cit., pp. 357 à 365.

وعلى أي، فإن الحسن الثاني، قبل إقباله على حل المسألة الدستورية حلاً مباشراً، مهد الطريق والضمائر بمبادرة رمزية تصرف خلالها كصاحب سلطة تأسيسية صرفة. إننا نعني إصداره «للقانون الأساسي للمملكة» في يونيه 1961[1]. فإذا كان هذا النص لا يرقى لمرتبة الدستور من الناحية الشكلية، أي بمقتضى المعيار الشكلي، فهو دستور إذا ما نظرنا اليه من الناحية المادية، أي بمقتضى المعيار المادي. فالقواعد والمبادىء التي ينص عليها لم تكن قواعد مناسبات عابرة، بل كان الملك ـــ المشرع يهدف من وضعها إلى التأطير القانوني للدولة المغربية وجعلها المصدر الأساسي لكل انتاج قانوني مقبل. ولا أدل على ذلك من عمومية وشمولية هذه القواعد. فالفصل الاول من هذا القانون الاساسي ينص على أن «المغرب مملكة عربية وإسلامية» وأنه في طريق : «تأسيس نظام الملكية الدستورية». ويجعل الفصل الثاني من الإسلام : «دين الدولة الرسمي». كما يؤكد الفصل الثالث من العربية : «اللغة الرسمية والقومية للبلاد». أما الفصل الرابع فيقول : «يكون المغرب داخل حدوده مجموعة واحدة وموحدة. ويعد العمل على استكمال الوحدة الترابية للبلاد واجباً وطنياً».

وهكذا. وبتبني هذه المبادىء، يكون المصير السياسي للمؤسسة الملكية مرتبطاً بالدين الاسلامي كما كان في الماضي، وما على قانون أساسي كقانون 2 يونيه 1961 إلا أن يكرسه. هذا التكريس الذي سوف يصبح نهائياً ودستورياً، ـــ شكلياً ومادياً ـــ في دستور 7 دجنبر 1962 والدساتير التي سوف تليه.

بعد إصدار هذا النص، سوف يحاول الحسن الثاني أن يفي بالوعد الذي سبق وأن قطعه الملك الراحل محمد الخامس والقاضي بإنشاء دستور مغربي قبل نهاية سنة 1962. وبالفعل، استعمل الملك الشاب مسطرة جديدة وسرية تختلف عن المسطرة التي سبق وأن شرع فيها أبوه المرحوم، وهي كالتالي : جماعة مصغرة من رجال القانون بوصفهم مستشارين عملت على إنجاز مشروع دستوري[2]، وقد نشر هذا المشروع ليطلع عليه العموم في 18 نونبر 1962 اي يوم يصادف ذكرى تربع الملك الراحل على عرش أسلافه. وفي 7 دجنبر عرض المشروع على الأمة قصد الاستفتاء، وفعلا صادقت عليه بأغلبية كبيرة. هذا الحدث بين أن السلطة التأسيسية، رغم اقتسامها مع الشعب، قد اعترف بها رسميا ومؤسساتيا.

(1) انظر هذا النص عند :

— A. Agnouche. — op. cit., p. 432.

(2) انظر نفس المرجع السابق، ص. 361.

انظر كذلك :

— M. Flory et R. Mantran. — "Les régimes politiques des pays arabes", P.U.F., Paris, 1968.

لم يعلل الحسن الثاني احتكاره للسلطة التأسيسية من جانب المبادرة الدستورية، فهو لم يكن محتاجاً لذلك. لكنه أبى إلا أن يفسر هذه الظاهرة، وذلك في اطار الثقافة القانونية والفقهية للمجتمع المغربي وتقاليده السياسية العريقة. ففي الخطاب الذي وجهه الى الشعب على أمواج الاذاعة يوم 18 نونبر 1962، نجده يقول : «... لقد أنجزت شخصياً مشروع دستور المملكة والذي سأعرضه عليك ليحظى بتصويتك... هذا الدستور الذي أنجزته بيدي هو قبل كل شيء تجديد للبيعة المقدسة التي جمعت دائماً بين الشعب والملك، والتي هي شرط لكل انتصاراتنا».

في هذه الظروف أبى الاستاذ محمد رضا اكديرة، وزير الداخلية والفلاحة آنذاك إلا أن يشرح هذه الظاهرة للصحافة قائلا :[1] «فيما يتعلق بالمغرب، لم يكن ضرورياً ولا ممكناً اللجوء إلى جمعية تأسيسية. لماذا؟ لم يكن ضرورياً لأن الأمة مجمعة عبرت دائماً عن تعلقها الراسخ بجلالة الملك محمد الخامس. ولأنه لم يحصل أبداً أن أحداً رفض سلطة محمد الخامس، لا الاحزاب ولا الافراد. ولأن الملك الحسن الثاني، كأبيه محمد الخامس، كان دائماً مصراً على استشارة المواطنين والافراد والاحزاب المنظمة، مع للعلم بأن لا شيء يلزمه بذلك.. فعندما أراد محمد الخامس انجاز الدستور، قام بإنشاء المجلس الدستوري الذي لم يكتب له أن يعمل، إذ أن مسؤولية شلل هذا المجلس يتحملها أولئك الذين رفضوا المشاركة فيه.. فمن المتعارف عليه أن السلطة التأسيسية تكون دائماً صاحبة السلطة العليا. وفي المغرب صاحب هذه السلطة العليا الوحيد هو الملك : قبل الحماية وإبانها وبعدها، ولم يطعن أحد في سلطة الملك هذه. إذاً، فكل مرجعية الى بلدان اخرى تعد خاطئة وعديمة الجدوى. فالجزائر استقلت بواسطة استفتاء شعبي. وقد كان الاستفتاء الشعبي لأن الجزائر كانت خالية من كل سلطة، من كل سلطة شرعية قائمة : ولذلك اعطي الحق للشعب كي يحرر نفسه وينفصل عن فرنسا. أما المغرب فإن جلالة الملك محمد الخامس هو الذي وقع على وثيقة الاستقلال. فالرئيس السيد البكاي وقعها بتفويض من محمد الخامس وباسمه.

والجمعية التأسيسية لم تكن ممكنة في المغرب، لأنه منطقياً، كان من الواجب منح هذه الجمعية التأسيسية السلطة العليا التي هي في حوزة جلالته، وكان من الواجب بمجرد اجتماعها ان يستقيل جلالته من مهامه لكي تكون هذه الجمعية منطقية مع نفسها»[2].

(1) أنظر هذا التصريح في : — « Confluent (7) », janvier 1963.

(2) أنظر :. — A. Agnouche. — op. cit., pp. 362-363.

المبحث الثاني :
المكانة المتميزة للملكية أو بعث القانون الخلافي

إن مكانة الملكية في النظام السياسي المغربي مكانة متميزة، إن لم نقل أنها مكانة هيمنة بالنسبة للمؤسسات السياسية والدستورية الاخرى، وتتجلى لعالم السياسية هذه المكانة عبر مستويين : مستوى خطاب الملكية حول ذاتها، ومستوى المكانة التي تحظى بها داخل الدستور نفسه. هذا المستوى الاخير رهين بما يمكن أن نطلق عليه اسم «القانون الخلافي» نسبة للخلافة الاسلامية.

المطلب الأول :
المكانة المتميزة للملكية عبر خطابها حول ذاتها :

يعتبر العرش العلوي نفسه الوريث الوحيد لأربعة عشر قرن من التاريخ السياسي السلالي المغربي، كما يعتبر نفسه ضامن هذه الاستمرارية السلالية. فالخطاب السياسي للملكية حول ذاتها يتمحور باستمرار حول كون هذه المؤسسة وريثة المملكة الإدريسية الفاسية.

بالإضافة إلى هذا، يربط الخطاب الاديولوجي المؤسسة الملكية بالدين الاسلامي، ويجعل من الاثنين ــ الملكية والاسلام ــ رمز الوحدة المغربية في إطار مجتمع يتطلع الى الوحدة القومية دون أن يصلها كلياً. وتترجم العلاقة الوطيدة للملكية بالاسلام بمقولة ضمان استمرارية الدولة الخلافية أي الخلافة الاسلامية.

في هذا الاطار، كتب مولاي أحمد العلوي في جريدته «صباح الصحراء» بتاريخ 6 شتنبر 1984 ما يلي : «الملكية في المغرب ترتكز على التاريخ والدين والتقاليد والعادات. فهي تترجم نظام سلوكنا وأخلاقياتنا، وخاصياتنا، وذاتنا، فقد أسسها مولاي إدريس الاول سنة 788م. فهي إذاً جزء لا يتجزأ من تاريخنا، إذ تمثل الشكل السني الأرثذوكسي للدولة الاسلامية، سواء كانت هذه الدولة امبراطورية (متعددة الامم) أو أمة (موحدة). فالدستور الاسلامي ملكي أساساً وذلك منذ أن أصدر النبي دستور «دولة المدينة» (أي وثيقة الإخاء) في السنة الاولى من الهجرة. فبالنسبة للاسلام، لا يمكن للدولة أن تكون (في شكلها ومضمونها) إلا ملكية، وتصح هذه المقولة أكثر بالنسبة للمغرب.. يمكن اذاً أن

نقول بأن المغرب دخل التاريخ من باب الملكية»[1]. نفس الفكرة نجدها عند الملك الحسن الثاني في كتابه «التحدي» (صفحة 153) : «إن الملكية هي التي صنعت المغرب، لذلك فمن الصعب أن نفهم بلادنا دون أن نعرف تاريخ ملوكنا».

فالملكية في المغرب إذاً، لا يمكن أن تقاس على الملكية الانجليزية أو السويدية. فهي مؤسسة حكمت فعلاً، ويجب أن تستمر في الحكم الفعلي للبلاد، وذلك كما جاء في كتاب «التحدي» : «لأنه منذ اثني عشر قرناً، لا زلنا نعيش نفس الواقع، والذي ما فتيء يزداد إلحاحاً. فالشعب المغربي محتاج أكثر من ذي قبل لملكية شعبية، إسلامية، وحاكمة. فالملك يجب أن يحكم بنفسه، لأن الشعب لن يفهم أبداً غياب الملك عن الحكم الفعلي» (الصفحة 154).

هذا الحكم «الفعلي» الذي يتحدث عنه الحسن الثاني مورس ماضياً، ويمارس حاضراً في إطار دولة عصرية تنتمي للقرن العشرين. لذلك وجب إنشاء اطار سياسي ومؤسساتي ملائم لروح العصر. هذا الاطار هو نفسه الذي طالبت به النخبة الوطنية وطالب به محمد الخامس، وهو «نظام دستوري يرتكز على مبدإ فصل السلط».

فابتداء من سنة 1962، حاول المشرع المغربي أن يجمع بين الروح الخلافية للملكية المغربية والمؤسسات العصرية الموروثة من عهد الحماية. لذلك منح المشرع للملك، بالإضافة الى السلطات التي يتمتع بها رؤساء دول البلدان الديموقراطية، السلطات التقليدية التي كان يتمتع بها السلطان ــ الخليفة المغربي. وفي هذا الصدد، يقول الملك الحسن الثاني في خطابه بمناسبة افتتاح الدورة البرلمانية الاولى بتاريخ 18 نونبر 1963 : «أبينا بمحض إرادتنا ألا أن نتنازل عن بعض من صلاحياتنا. وذلك لنمارس السلطات التي يتمتع بها عادة رؤساء الدول في البلدان الديموقراطية. بالإضافة الى هذا، فنحن نتحمل أعباء اخرى ينص عليها الدستور وهي : ضمان دوام الدولة واستمرارها، وضمان استقلال الامة والحوزة الترابية للمملكة. والسهر على احترام الاسلام والدستور، وصيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات».

---

(1) "Le Matin du Sahara", 6 sept. 1984.

المطلب الثاني :

المكانة المتميزة للملكية في إطار الدستور :

يحتوى الدستور المغربي على طابقين (نعني بالدستور الدساتير المغربية الثلاثة) : طابق سفلي وطابق علوي[1].

فالطابق السفلي من الدستور المغربي يترجم ويخلق ما يسمى عادة بالقانون الدستوري، الذي هو عبارة عن مجموعة من القواعد والتقنيات القانونية المتعلقة باللعبة البرلمانية بين الحكومة والبرلمان فقط، لا على مستوى الملك. وقد عبر الحسن الثاني عن هذه الفكرة عندما تطرق لمبدإ فصل السلط حيث قال : «إن مبدأ فصل السلط لا يكون الا على مستوى البرلمان والحكومة. فهو في مرتبة دون الملك»[1] فهذه القواعد إذاً، لا تتمتع الا بسيادة نسبية (إذا ما قورنت بقواعد الطابق العلوي من الدستور)، وذلك لانها كما يقول الاستاذ «ميشال كيبال» : «من صنع انساني، اي غير كاملة، ويمكن بالتالي مراجعتها في أي حين دون ان يغير ذلك من الامر شيئاً»[2].

أما الطابق العلوي، فهو يترجم ويكرس القانون الخلافي والممارسة السياسية التاريخية للسلاطين المغاربة (أي امارة المؤمنين، البيعة، قداسة الخليفة، الدين الاسلامي والحفاظ عليه الخ..) فمقتضيات هذا القانون تتعلق بالمكانة السياسية والدينية للملك ــ الخليفة، وعلاقته بالأمة في غياب الوسطاء، وحتى ولو كان هؤلاء الوسطاء هم البرلمان والحكومة. فلأنها مقتضيات فوق خلق البشر، فهي تتمتع بسيادة **مطلقة** اذ تحرم وتمنع مراجعتها أو تعديلها عبر مسطرة المراجعة الدستورية. فأين يمكننا أن نستشف هذا القانون الخلافي في إطار الدستور المغربي ؟

تصرح الدساتير المغربية الثلاث في ديباجتها بأن المغرب «مملكة اسلامية ذات سيادة كاملة». ويؤكد هذا التصريح عبر عدة مقتضيات دستورية اخرى. فالفصل السادس من الدستور المغربي يؤكد على أن «الاسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شعائره الدينية». والشعائر الدينية المقصودة هنا هي الشعائر

(1) أنظر :
— A. Agnouche. — op. cit., p. 369.
الحسن الثاني، خطاب افتتاح الدورة البرلمانية يوم 13 اكتوبر 1979.

(2) نفس :
— M. Guibal. — ''La suprématie constitutionnelle au Maroc''. R.J.P.I.C.. 1978 p. 891 (juillet/septembre).

الاسلامية، والمسيحية واليهودية. فعلى هذا المستوى نصادف الوظيفة التراثية للخليفة والمتعلقة بحمايته «لأهل الذمة». وقد وضح الحسن الثاني هذه الفكرة في كتابه حيث قال : «من المؤكد أن الديانة اليهودية يمكن لها أن تمارس بكل حرية، وأن الديانة المسيحية يمكن لها أن تمارس بكل حرية. فهذه ديانات كتاب يعترف بها الاسلام. غير أن هذا لا يعني أن المغرب سوف يقبل غداً أن تعبد الشمس أو تعبد الأصنام في الساحة العمومية. كما انه لن يقبل بتواجد فرق كفرقة البهائيين أو فرق أخرى كافرة»[1]. ويوضح العاهل مكانة اليهود قائلا : «لقد نسي البعض أن أبي، سنة 1940، رفض تطبيق القوانين الاستثنائية المتعلقة باليهود. فقد كان الفرنسيون يجهلون أن اليهود كانوا دائماً تحت الحماية الشخصية للعاهل وذلك منذ القديم. وهذا ما يفسر تواجد ملاح اليهود قرب القصر الملكي بجميع مدننا»[2].

ويضيف الفصل السابع بأن «شعار المملكة هو : الله، الوطن، الملك». أما الفصل 23 من دستور 1972 فينص على قدسية الملك بوصفه شريفاً وإماماً، ولكن بطريقة غير مباشرة : «شخص الملك مقدس لا تنتهك حرمته». وهذا الفصل يجد ما يوضحه ويدعمه في القانون الجنائي المغربي (الفصول 161 وما يليها) الذي لا يغفر جريمة الاعتداء على شخص الملك وحتى محاولة الاعتداء بالقول أو باليد.

أما الفصل 20 من الدستور، فهو يعتبر تجديداً بالنسبة للنظرية الخلافية وللتقليد المغربي فيما يتعلق بتداول الحكم. هذه القاعدة المستحدثة هي قاعدة الوراثة، اي «وراثة عرش المغرب وحقوقه الدستورية». فالتراث السياسي المغربي علمنا ان للملك حق اختيار خليفته، ولكن هذا الخليفة ولي العهد لم يكن بالضرورة ابنه، إذ المهم كان هو تعيين واحد من الأسرة المالكة. وفي كل الحالات، نحن نعلم أن الفقه الخلافي يؤكد على ضرورة تدخل أهل الحل والعقد في التعيين النهائي. فالحسن الثاني مثلاً، كان ولياً للعهد منذ سنة 1933، ولم يصبح كذلك بصفة رسمية الا في سنة 1957، وذلك بعد بيعة صريحة من طرف الحكومة المغربية. كما انه بويع في نفس المنصب قبل هذا التاريخ، اي في سنة 1955 من طرف 44 عالم من علماء القرويين [3].

---

(1) انظر : – Hassan II. – op. cit. p. 82.

(2) نفس المرجع السابق، ص. 30.

(3) انظر : – A. Agnouche. – op. cit., pp. 370-371.

ودائماً في إطار مسألة تداول السلطة، يبدو أن تفكير المشرع قد طرأ عليه تغيير منذ سنة 1962، فإذا كان دستور 1962 قد نص على ما يعادل قاعدة «الإبن الأكبر من أبناء الملك» (Loi Salique) الفرنسية القديمة، فإن دستور 1970 ودستور 1972 قد حاولا أن يرجعا الى التراث السياسي المغربي فيما يتعلق بوراثة الحكم وولاية العهد. فرغم النص على فكرة أن «العرش المغربي وحقوقه الدستورية» تنتقل بالوراثة من الأب لإبنه، وابتداءً من الحسن الثاني، فلهذا الأخير الحق في اختيار من يخلفه من أبنائه، غير إبنه البكر(1).

غير أن الفصل الذي يعطي للقانون الخلافي قوته الدستورية، هو الفصل 19 من الدستور والقاضي بأن «الملك (هو) أمير المؤمنين، الممثل الأعلى للأمة ورمز وحدتها وضامن استمرار الدولة، يسهر على احترام الإسلام والدستور. فهو ضامن حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات. ويضمن استقلال الأمة والوحدة الترابية للمملكة في حدودها الحقيقية».

فبمقتضى هذا الفصل، يقوم الملك بممارسة مهمة ثلاثية : دينية ووطنية وسياسية. فهو يسهر على احترام الإسلام، ويضمن استقلال الوطن، ويمثل وحدة واستمرارية الدولة كما يسهر على احترام الدستور. من هذا المنطلق، تكون للملك سلطة كاملة، وعامة تمكنه من قول وفعل كل شيء، ما عدا أن يجعل من المغرب جمهورية شعبية أو ينبذ الإسلام كدين للدولة، وذلك لارتباط الإسلام بالملكية.

فالمرحوم «ابا حنيني» قد لاحظ أكثر من غيره هذه القوة الدستورية التي يتمتع بها القانو الخلافي، وذلك بقوله أن الأمة عندما صادقت على الدستور بالاستفتاء، خولت للعاهل مكانة سياسية خاصة وعليا. هذه المكانة تقتضي من الملك أن يكون صاحب سلطة مراقبة عامة على كل أجهزة الدولة بدون استثناء. وقد أكد الماوردي على نفس الفكرة في كتابه «الأحكام السلطانية» من قرون خلت. وانطلاقاً من هنا، يتساءل «اباحنيني» كيف يعقل أن يعطى لهذه الأجهزة حق مراقبة الأعمال الملكية في الوقت الذي نقر فيه بأن الملك هو المراقب الأعلى، وذلك طبقاً لمقتضيات الفقه الإسلامي في مجال السياسة، وكذا طبقاً للدستور المغربي، وذلك في الميادين الثلاثة : الديني، والسياسي والإداري(2).

(1) أنظر نفس المرجع السابق، ص. 372.
(2) من خطاب افتتاح السنة القضائية 1970 ــ 1971، يوم 27 اكتوبر 1970.

قول «أبا حنيني» هذا يؤكده الخطاب الملكي الذي ألقاه العاهل أمام البرلمان في 13 أكتوبر 1978، حيث قال : «فالمؤمنون هم أولئك الذين حملوكم مسؤولية التعبير عن إرادتهم. فمن كتاب الله تعالى يمكن أن نستنتج أن كل من حمله الله مسؤولية تشريعية أو تنفيذية يجب أن يخضع للمراقبة : مراقبة الله أولا، ومراقبة الذي حمله الله مهمة القيام بأمور الأمة الاسلامية، وأخيراً مراقبة الناخبين».

مراجع هذا الكتاب

محمد بن احمد اكنسوس : **«الجيش العرمرم الخماسي في دولة اولاد مولانا علي السجلماسي» طبعة حجرية، فاس 1936**

محمد الصغير الوفراني : **«نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي» باريس 1888.**

عبد العزيز الفشتالي : **«مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا». الرباط 1972**

المسعودي : **«مروج الذهب»، مطبعة السعادة، القاهرة 1964.**

ابو الحسن الماوردي : **«الاحكام السلطانية والولايات الدينية». بيروت، 1978**

عبد الواحد المراكشي : **«المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، الدار البيضاء 1978**

الطبري : **«تاريخ الامم والرسل والملوك»، القاهرة 1972.**

أحمد عبادي : **«في التاريخ العباسي والفاطمي»، بيروت 1981.**

أحمد الناصري : **«الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى»، الدار البيضاء 1955.**

علي عبد الرازق : **«الاسلام وأصول الحكم»، بيروت 1972.**

احمد المقري : **«نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب» بيروت 1968**

أبو القاسم الزياني : **«الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا» نشر وزارة الاعلام، غشت 1967.**

قاسم الزهيري : **«محمد الخامس، الملك البطل»، الرباط 1984.**

يوسف أيبش : «نصوص الفكر السياسي الاسلامي»، بيروت 1966.
عبد الرحمن بدوي : «مذاهب الاسلاميين». بيروت 1979.
حسن بوعياد : «الحركة الوطنية والظهير البربري»، الدار البيضاء 1979.
محمد بن شقرون : «مظاهر الثقافة المغربية في عهد المرينيين» الرباط 1982.
إبراهيم بيضون : «الحجاز والدولة الاسلامية» بيروت 1983.
علال الفاسي : «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» الرباط 1980.
محمد عثمان فتحي : «من أصول الفكر السياسي الاسلامي» بيروت 1979.
عبد الله كنون : «النبوغ المغربي في الأدب العربي» القاهرة 1953.
حسن ابراهيم حسن : «تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي» القاهرة 1976.
ابراهيم حركات : «المغرب عبر التاريخ»، الدار البيضاء 1978.
محمد حجي : «الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي» الرباط 1964.
ابن الاثير : «الكامل في التاريخ»، بيروت 1966.
ابن قتيبة : «الامامة والسياسة» القاهرة 1967.
محمد عمارة : «الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية» بيروت 1977.
«المعتزلة وأصول الحكم» بيروت 1979.
محمد عبد الله عنان : «تاريخ الاندلس على عهد المرابطين والموحدين» القاهرة 1966.
محمود اسماعيل : «مقالات في الفكر والتاريخ» الدار البيضاء 1979.
ابن حيان : «المقتبس V» 1979.
عبد الرحمن بن خلدون : «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر» دار العودة بيروت.
ابن عذاري المراكشي : «البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب» 1948.
ابن ابي زرع : «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس». الرباط 1973.
ابن عسكر : «دوحة الناشر»، دار المغرب، الرباط 1976.

مؤلـــف مجهــــول : «الحلل الموشية في ذكر الاخبار المراكشية» الدار البيضاء 1979.

مؤلـــف مجهــــول : «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية»، الرباط 1972.

محمد عابد الجابري : «فكر ابن خلدون : العصبية والدولة» الدار البيضاء 1979.

حسن جلاب : «الدولة الموحدية» الدار البيضاء 1983.

عبد الكريم كريم : «المغرب في عهد الدولة السعدية»، الدار البيضاء 1978.

عبد الله العروي : «مفهوم الدولة»، الدار البيضاء 1983.

محمد المنوني : «ورقات عن الحضارة المغربية في عهد المرينيين» الرباط 1979.

محمد ولد دادة : «مفهوم الملك في المغرب» بيروت 1977.

محمد المختار السوسي : «إليغ، قديماً وحديثاً»، الرباط 1966.

– Agnouche (A.). – "Contribution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne dans le Maroc musulman. Des Idrissides à nos jours". Faculté de Droit, Casablanca, 1985. (Thèse d'Etat).

– Ayache (G.). – "Etude d'histoire marocaine", Rabat, 1983.

– Ageron (C.R.). – "Politiques coloniales au Maghreb", Paris, 1973.

– Aveille (J.). – "Le Maroc se donne une constitution", Confluent (27), Janvier 1963.

– Ben Brahim (F.). – "Califat, Sultanat et monarchie au Maroc", Paris 1966. (Thèse d'Etat).

— Berrady (H.). — "Les Chérifs de Ouezzane, le Makhzen et la France 1850-1912". (Thèse de 3e cycle), Aix-Marseille I, 1971.

— Berque (J.). — "Uléma, fondateurs et insurgés au Maghreb : XVIIe siècle", Paris, 1982.

— Brignon (J.) et autres. — "Histoire du Maroc", Paris/Casablanca, 1982.

- Corbin (H.). — "Histoire de la philosophie islamique", 1954.

— Cameau (M.). "Pouvoirs et institutions au Maghreb", Tunis, 1978.

— De Castries (H.). — "Sources inédites de l'histoire du Maroc", Paris.

— De Laubadaire (A.). — "Les réformes des pouvoirs publics au Maroc", Paris, 1949.

— Drague (G.) (pseud. Spillman). — "Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc", Paris, 1951.

— Flory (M.) et Mantran (R.) — "Les régimes politiques des pays arabes", Paris, 1968.

— Gardet (L). — "Les hommes de l'Islam", Paris, 1977.

— Hassan II, Roi du Maroc. — "Le Défi", Paris, 1977.

— Hermassi (E.). — "Etat et société au Maghreb", Paris, 1975.

— Justinard (C.). — "Un petit royaume berbère, le Tazerwalt ; un Saint Sidi Ahmed Ou Moussa", Paris, 1954.

— Jamous (R.). — "Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif", Paris, 1981.

— Julien (C.A.). — "Histoire de l'Afrique du Nord", Paris, 1978.
"Le Maroc face aux impérialismes, 1415-1956", Paris, 1981.

— Laroui (A.). — "Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912", Paris, 1977.

— Lahbabi (M.). — "Le gouvernement marocain à l'aube du XXe siècle", Casablanca, 1975.

— Laoust (H.). — "La politique de Ghazali", Paris, 1979.

— Levau (R.). — "Le fellah marocain, défenseur du Trône", Paris, 1976.

— Lévi-Provençal (E.). — "Documents inédits d'histoire almohade", Paris, 1928.

— Montagne (R.). — "Les Berbères et le Makhzen dans le sud marocain : essai sur la transformation

politique des Berbères sédentaires", Paris, 1930.

"Révolution au Maroc", Paris, 1953.

– Palazolli (C.). – "Le Maroc politique", Paris, 1970

– Rezette (R.). – "Les partis politiques marocains", Paris, 1955.

– Robert (J.). – "La monarchie marocaine", Paris, 1963.

– Shimi (M.). – "Citations de S.M. Hassan II", Rabat, 1981.

– Terrasse (H.). – "Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français", Casablanca, 1950.

– Van Vlotten. – "La domination arabe, le shi'isme et les croyances messianiques sous le Califat des Omeyyades" Amsterdam, 1894. Traduit par I. Baïdoun, Le Caire, 1980.

– Wâterbury (J.). – "Le Commandeur des Croyants : La monarchie marocaine et son élite", Paris, 1975.

مواد الكتاب

تم الطبع بمطابع افريقيا الشرق
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الهاتف : 25.98.13 / 25.95.04
الـدار البيضـــاء

إن الكتاب الذي يقترحه عبد اللطيف أكنوش، الاستاذ المحاضر بكلية الحقوق بالدار البيضاء على الجمهور الجامعي، يمتاز بأهمية كبرى. فهو يمد دارسي القانون الدستوري بأسس مادتهم، ويمد المؤرخين بتحليل قانوني لا يمكن الاستغناء عنه في أي بحث تاريخي.

فهذا الكتاب الذي يستقي معظم مضمونه من بحوث اطروحة عبد اللطيف أكنوش، يهدف أساساً الى دراسة العنصر القومي في التراث القانوني المعقد الذي انبثقت عنه «المؤسسة الدستورية المغربية».

لم ينطلق المؤلف من أية فكرة مسبقة عن الدولة والحكم : بل قام بتحليل للوقائع، مكنه من تحديد الاسس التي تنبني عليها الدولة المغربية والحكم الملكي المغربي. فالمنهج المستعمل أظهر جلياً أن المؤسسات السياسية، كوسائل وكأهداف في آن واحد، كونت ـ عبر التاريخ المغربي ـ موضوع تنافس وصراع مستمر بين الجماعات الاجتماعية. وقد أظهر كتاب الدكتور عبد اللطيف أكنوش هذا التطور بكثير من الوضوح والموضوعية.

إن تاريخ المؤسسات مادة نقدية لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الحاضر السياسي والقانوني. وهذا هدف قد حققه المؤلف في أول تجربة لكتابة تاريخ المؤسسات المغربية وهذا في حد ذاته، نجاح يجب أن نسعد به.

الثمن 36.00 درهم